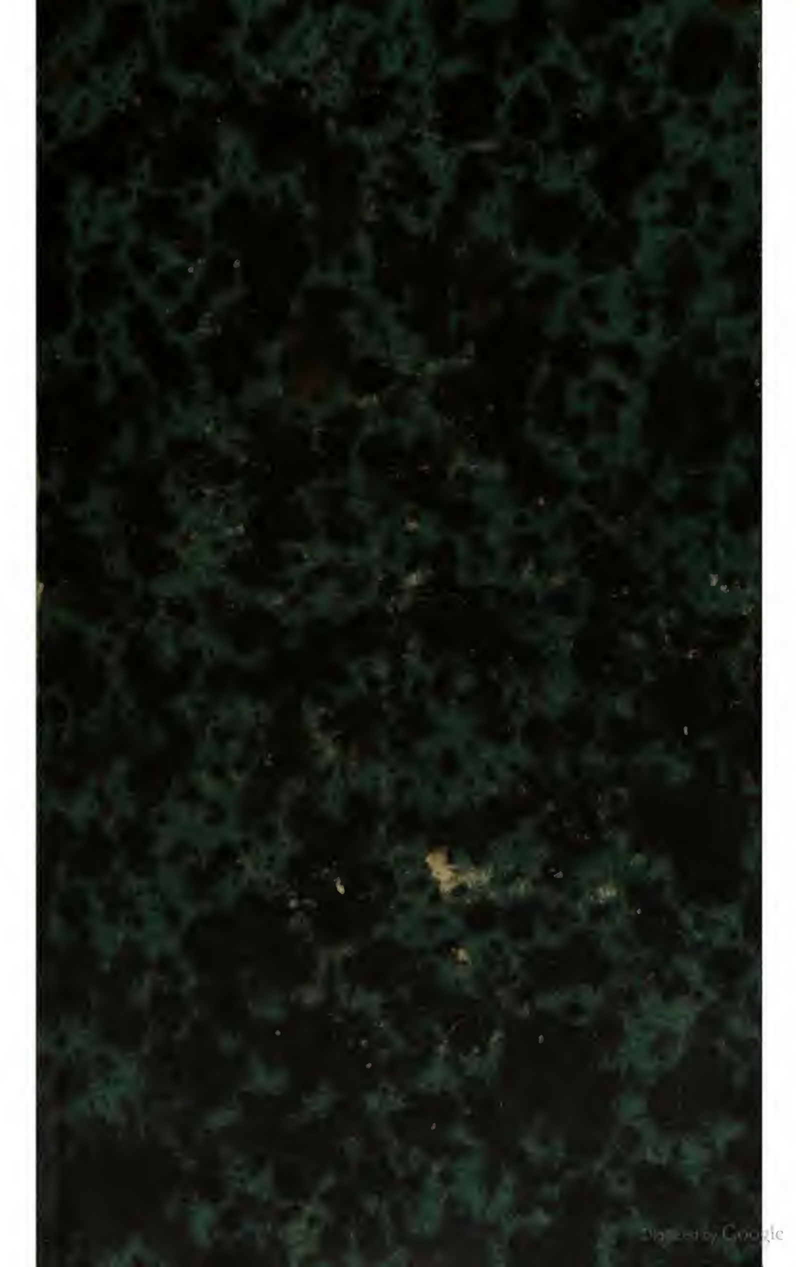
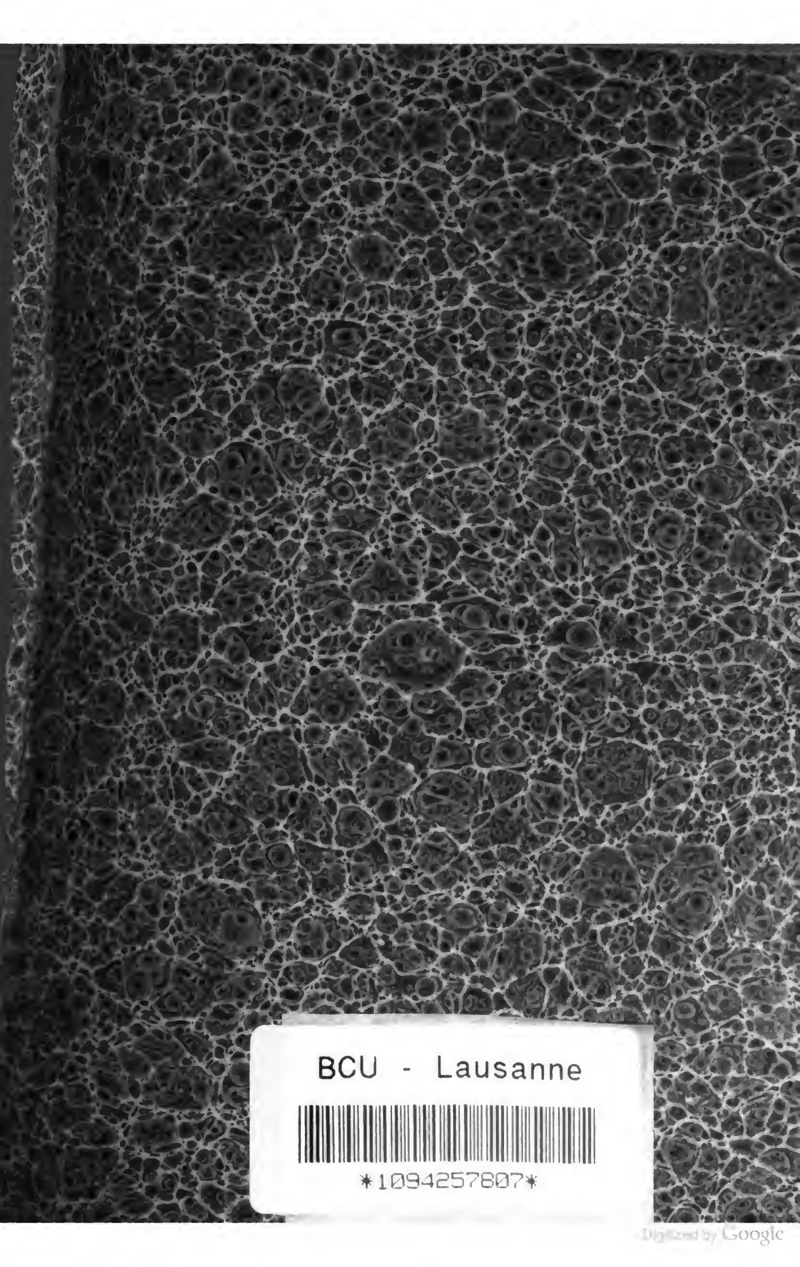




BCU - Lausanne
*1094257807*

9 f 50 | voir A. Blanche-Raffin Jacq. Balmès, sa vie, ses ouvrages. Paris. 1849. in-8.

12. **Balmes** (Jaime). El Pensamiento de la Nación, Periódico religioso, político y literario. Madrid. 1844-46. 3 t. in-fol. 75 fr.

13. —La Sociedad. Revista religiosa, filosófica, política y literaria. Barcelona, 1843. 2 t. in-4. 8 fr.

428 **Balmès** (J.). Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne. 4e édition revue et corrigée avec soin, et augmentée d'une introduction par A. DE BLANCHE-RAFFIN. *Vaton*, 1854, 3 vol. in-12, 1/2 bas., rousseurs (385). 4 50

Orné d'un portrait de l'auteur.

5438. **Balmès** (J.). Art d'arriver au vrai, philosophie pratique ; trad. de l'espagnol par Manec ; préface de M. de Blanche-Raffin. *Paris*, 1855, in-12, br. 1 fr. 50

# PHILOSOPHIE
## FONDAMENTALE

Tous les exemplaires non revêtus de la signature ci-dessous sont réputés contrefaits.

Aug. Haton, Allé

Paris. — Imprimerie de Gustave GRATIOT, 11, rue de la Monnaie.



JACQUES BALMÈS.

Jaime Balmes Pbro

Impr. F. Chardon aîné 30 r. Hautefeuille Paris

# PHILOSOPHIE

# FONDAMENTALE

PAR

JACQUES BALMES

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] DUPANLOUP, évêque d'Orléans

PARIS

VATON, [illegible] ÉDITEUR

[illegible]

[illegible]



# PHILOSOPHIE
# FONDAMENTALE

PAR

JACQUES BALMÈS

Traduite de l'espagnol

Par MANEC (Édouard)

Précédée d'une Lettre approbative

De Monseigneur DUPANLOUP, évêque d'Orléans.

TOME PREMIER

PARIS
AUGUSTE VATON, LIBRAIRE-ÉDITEUR
50, RUE DU BAC

1852

# LETTRE

DE

## MONSEIGNEUR DUPANLOUP, ÉVÊQUE D'ORLÉANS

AU TRADUCTEUR

De la *Philosophie fondamentale* de JACQUES BALMÈS.

Orléans, 21 janvier 1852.

MON CHER AMI,

Je vous félicite d'avoir courageusement essayé et heureusement mené à bonne fin la traduction de la *Philosophie fondamentale de Balmès*. Ce livre que Balmès lui-même, si je ne me trompe, mettait au-dessus de tous ses autres livres, nous allons donc le connaître par vous; encore une fois, je ne saurais assez vous féliciter et vous remercier d'avoir entrepris ce beau et utile travail. Pour

ma part, je crois digne de tout encouragement tout ce qui réveillera parmi nous le goût de la haute philosophie chrétienne, tout ce qui nous fera connaître Balmès de plus près. C'était un grand et généreux esprit : il joignait à l'élévation, à la force, à l'étendue des pensées une admirable rectitude et justesse d'intelligence : ce qui ne se rencontre pas toujours. Je conserverai toute ma vie le souvenir des rapports personnels qu'il voulut bien avoir avec moi ; je n'oublierai jamais ce jeune prêtre, si simple et si noble, si calme et si ferme, dont le front découvert et le regard profond révélaient une de ces âmes qui trouvent la sérénité dans la hauteur. Parmi les serviteurs de Dieu qui auront, en ce siècle, laissé dans l'Église une plus chère et plus glorieuse mémoire, Balmès demeurera, sans contredit, aux premiers rangs. Vous savez combien j'ai gémi amèrement de sa mort si prématurée et si douloureuse. Aussi j'attendais avec impatience, comme une consolation à mes regrets, l'ouvrage dont vous donnez aujourd'hui la traduction au public.

La *Philosophie fondamentale*, en passant dans notre langue par une plume telle que la vôtre, ne peut avoir rien perdu de la vigueur, de l'exactitude et de la netteté de l'original. Je ne tarderai pas à me procurer le bonheur de cette belle et grave lecture; et, je m'en tiens pour sûr à l'avance, elle ne fera que me confirmer dans la conviction où je suis, que la traduction de la *Philosophie fondamentale* est un éminent service rendu à la saine philosophie et à la religion.

Tout à vous en Notre Seigneur.

† FÉLIX, *évêque d'Orléans.*

# A MONSEIGNEUR DUPANLOUP

## ÉVÊQUE D'ORLÉANS

MONSEIGNEUR,

Il n'y a pas longtemps, Votre Grandeur signalait, en quelques lignes éloquentes, à l'attention des esprits sérieux, le nom de Balmès, comme une des gloires de notre époque. Vous avez goûté, Monseigneur, l'un des premiers, en France, la raison si pleine et si haute de l'auteur du *Catholicisme comparé au Protestantisme*; vous avez deviné l'homme supérieur, par cet instinct de sympathie qui révèle les uns aux autres les esprits de même famille. Les quelques lignes tombées de votre plume ont déterminé le travail que je livre au public aujourd'hui.

Si j'étais plus sûr de moi-même, si je pouvais me rendre ce témoignage, que j'ai fait parler à l'auteur espagnol la langue que vous parlez, Monseigneur, j'offrirais ce travail, avec confiance, à Votre Grandeur d'abord, comme un hommage de ma reconnaissance et de mon respect; au public, comme un service rendu aux saines idées et à la bonne philosophie.

Mais, l'œuvre que j'ai entreprise était une œuvre difficile; il fallait être rapide et rester grave, il fallait rester fidèle et clair en condensant l'ampleur surabon-

*a*.

dante de la phrase espagnole. — Ai-je réussi ? — je le souhaiterais. Je le souhaiterais, car la *Philosophie fondamentale* mérite qu'on s'y arrête et qu'on l'étudie. Le génie catholique n'a rien produit, depuis longtemps, ni de plus sain, ni d'aussi fort.

« Je n'ai point la prétention de créer en philosophie, » dit Balmès. Ces quelques mots nous donnent, non point la mesure, mais le secret de son talent; talent original et profond; original surtout, dans notre siècle de prétentions orgueilleuses, en ce qu'il est modeste. Le philosophe ne crée pas la vérité; il la constate ou l'expose.

Modération et bon sens, voilà le caractère essentiel et dominant de l'auteur de la *Philosophie fondamentale*; le bon sens, qui n'est pas le génie, mais sans lequel le génie cesse d'être une lumière pour devenir un incendie. Ajoutez à ce don une connaissance profonde de la philosophie scolastique et de la sophistique moderne, un coup d'œil calme et sûr. Balmès fait la part grande et belle à l'intelligence de l'homme, tout en la soumettant à la raison supérieure et par excellence, qui est Dieu. Il ne se donne point pour mission unique d'attaquer et de détruire ; son œuvre est à la fois une œuvre critique et une œuvre dogmatique. « Assez de ruines, dit-il quelque part : les ennemis de la vérité se déploient devant nous et contre nous sur une ligne immense; laissons la guerre de tirailleurs; établissons, de notre côté et jusque sur le territoire ennemi, des colonies militaires dont la fonction soit en même temps de combattre et de fertiliser. »

Le livre de Balmès n'est pas *une Philosophie* dans le sens ordinaire du mot. L'auteur, déblayant le terrain que les sophistes du dix-huitième et du dix-neuvième siècle ont encombré, creuse jusqu'aux fondements de la

pensée humaine. Il fallait sonder et raffermir le sol si souvent et si profondément ébranlé. Si j'avais à faire le panégyrique de Balmès, j'insisterais sur le côté *pratique* de son talent. C'est une des qualités les plus remarquables de cet éminent esprit. L'homme n'a pas été créé pour s'épuiser à penser qu'il pense, ou bien à chercher le pourquoi de sa pensée; l'édifice de nos connaissances doit porter sur un fait, non sur une abstraction.

Le premier des quatre volumes de la *Philosophie fondamentale* est consacré tout entier à la certitude et pourrait former une œuvre à part. Platon, saint Thomas et son commentateur le cardinal Cajetan, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Vico, Dugald-Stewart, M. Cousin, Kant, Fichte, Schelling, etc., sont étudiés, discutés, mis à leur rang dans l'œuvre du philosophe espagnol. Saint Thomas surtout, qu'il connaît à fond, lui fournit des citations admirables. J'ai déjà dit, Monseigneur, que Balmès s'était nourri, dès sa jeunesse, des meilleurs auteurs scolastiques, et qu'il devait à cette étude sévère la richesse et la sécurité de ses vues. La philosophie scolastique, fille du catholicisme, tient de lui et conserve une vertu secrète et profonde de rectitude et de vérité. Honteux de dénigrer sur la parole d'autrui, quelques esprits curieux et sincères ont voulu, de nos jours, voir de leurs yeux; ils ont voulu juger par eux-mêmes les grands monuments de la science chrétienne, et, comme les laboureurs de Virgile, ils sont restés frappés de respect et de stupeur :

Grandiaque effossis mirabitur ossa sepulcris.

VIRG., *Georg.*

Balmès n'est pas seulement philosophe, il est théolo-

gien. On s'est efforcé, depuis un siècle, d'armer l'une contre l'autre la théologie et la philosophie. Ne craignons pas d'imputer à cette erreur capitale une grande partie de nos désordres et de nos malheurs. Ces deux sœurs, héritières de la vérité, bien qu'à *des titres et à des degrés divers,* ne se peuvent séparer et devenir ennemies qu'aussitôt l'esprit humain ne dégénère et ne tombe dans une sorte de défaillance. Balmès est philosophe complet parce qu'il est théologien ; j'oserai dire pareillement qu'il est bon théologien parce qu'il est philosophe. La théologie moissonne dans le champ de la vérité ; la philosophie a aussi son œuvre, œuvre de préparation et de recherches, et, comme sa sœur, elle a droit aux récompenses de celui qui paye au centuple tout labeur entrepris en son nom. Laissons-la, modeste et laborieuse, glaner sa gerbe à côté des moissonneurs ; souvenons-nous de Ruth et de Booz ; l'humble glaneuse peut devenir l'épouse légitime du patriarche, la mère des prophètes, et préparer Jésus-Christ au monde.

Je regrette, Monseigneur, que les bornes d'une lettre ne me permettent point de montrer comment notre auteur, après avoir analysé les divers systèmes spiritualistes ou sensualistes qui prétendent tirer toute vérité d'une sensation ou d'une faculté isolée ; après avoir mis en regard, avec un rare talent d'exposition, Descartes et Fichte, Kant et les scolastiques ; après avoir prouvé que Fichte a mal copié Descartes, après avoir mesuré la distance qui sépare le sophiste orgueilleux de l'homme de génie ; après avoir montré que les idées transcendantales de Kant avaient été connues, discutées, exposées presque dans les mêmes termes par les philosophes du moyen âge ; comment, dis-je, il serre de près et force

dans les nuages où ils se sont retranchés les représentants de la moderne Allemagne, Kant, Schelling, Hegel, etc.

Le choix que Balmès a su faire de son antagoniste Kant, au milieu du bruit de réputations plus modernes et plus éclatantes, suffirait seul pour donner une haute idée de la sécurité de son coup d'œil. On sait le rôle que le professeur de Kœnigsberg a prétendu jouer en philosophie. Jusqu'à lui, la pensée avait été, pour ainsi dire, soumise aux objets extérieurs; l'idée se modelait sur les choses. Kant soumet le monde extérieur à l'idée; l'homme fait les choses à son image. L'intelligence de l'homme est comme le soleil autour duquel le monde objectif doit graviter; scepticisme irremédiable et sans terme. Kant est un Copernic en philosophie; mais le Copernic de l'erreur.

Vous remarquerez, Monseigneur, la manière dont Balmès expose le célèbre principe de Descartes : « Je pense, donc je suis. » Il prouve, par des textes formels, que ce principe n'est point, dans la pensée du philosophe français, une abstraction de l'esprit, un pur raisonnement, mais un fait que la philosophie constate. » Vous pouvez douter de l'existence de Dieu, de la réalité du monde extérieur; mais quoique vous fassiez, vous ne pouvez douter de vous-même ; et, ce fait de votre existence établi, vous êtes forcé de revenir à Dieu, etc. » Qui ne connaît les batailles livrées autour de ce principe qu'il fallait enlever à tout prix !

Voici les titres des livres qui forment les trois derniers volumes de la *Philosophie fondamentale* ; ils donnent la marche et le plan de l'auteur : Sensations, Idée, Étendue et Espace, l'Être, l'Unité et le Nombre, le

Temps, l'Infini, la Substance, la Nécessité, la Causalité, questions qui l'amènent à traiter du Panthéisme, cette grande erreur de notre temps.

Lorsque Balmès ouvrait un livre pour l'étudier, il commençait par la table des matières; et s'arrêtant à l'intitulé du I[er] chapitre, dit son habile historiographe (l'élégant et consciencieux traducteur du *Protestantisme comparé au Catholicisme*), il composait le chapitre avant de lire l'auteur. On comprend quels trésors il dut amasser par cette méthode, toute lecture devenant ainsi pour lui une composition originale et une œuvre critique. Devons-nous reprocher à Balmès de négliger quelquefois la forme et d'avoir trop écrit? — Il s'agissait de venir en aide à la société ébranlée; le mal était partout, Balmès ne pouvait s'empêcher de le voir. Il s'est prodigué; c'est la tentation des natures généreuses. Le temps manquait; la vie s'en allait; ajoutons qu'il est mort à la fleur de l'âge et quand son talent pouvait grandir encore. La vérité est comme un diamant brut dont certaines intelligences privilégiées ont pour mission de tailler quelques facettes ou de repolir celles que l'erreur a ternies; la vie, vous le savez, Monseigneur, s'use vite à ce travail; mais qu'importe à ceux pour qui la vie du temps n'est qu'une halte impatiente et dont les espérances sont ailleurs!

Balmès avait eu le bonheur de recevoir une éducation religieuse et austère. Ce grand esprit ne connut jamais ni l'indifférence ni le doute; l'indifférence, cette lèpre de notre temps; le doute, négation honteuse, sorte de compromis entre les faiblesses de l'intelligence et celles de la volonté. Il a cherché la vérité non dans les ténèbres mais à la lumière; heureuse condition des esprits chrétiens; cachet particulier des grands siècles et des

grands caractères. Balmès appartient, par l'ampleur et la sérénité de son esprit, à l'école philosophique dont l'auteur de *la Connaissance de Dieu et de soi-même* est l'un des plus illustres représentants. Il sait et il croit, et la science et la foi rayonnent doucement dans sa parole.

Heureux ceux qui croient! Heureux ceux dont la jeunesse a reçu les enseignements féconds de la foi; heureux ceux qui n'ont point épuisé dans les énervantes obsessions de l'orgueil cette sève de vérité! C'est au parti pris énergique de la volonté sur les passions que sont dues les grandes vertus; c'est au parti pris vigoureux de la raison sur elle-même, sur son insuffisance ou son orgueil, que l'esprit humain doit ses grandes découvertes et ses progrès. Qu'il me soit permis de finir, Monseigneur, en souhaitant à mon pays l'ordre et l'apaisement dans la foi; à ceux qui liront ces lignes, ce don de Dieu dans leur intelligence.

Veuillez agréer le respect profond et filial avec lequel j'ai l'honneur d'être,

Monseigneur,

De Votre Grandeur,

Le serviteur très humble et tout dévoué,

MANEC (ÉDOUARD).

Orléans, 20 janvier 1852.

# INTRODUCTION.

« Quand les philosophes disputent, le genre humain dispute avec eux. » (Balmès, *Philos. fondam.*) Après la guerre des principes et des idées, vient la guerre des passions et des intérêts; et ces orages inattendus durant lesquels *les bras tombent aux rois d'étonnement et de stupeur*[1], ces tonnerres dont le retentissement ébranle la terre, ne sont que les éclats devenus sensibles des tempêtes supérieures; l'orage se forme silencieusement sur les hauteurs, préparant la foudre qui renverse ou qui tue.

Quelle époque fut jamais propre, comme notre époque, à faire ressortir cette vérité? L'histoire philosophique se résume, sous nos yeux, par *journées*, et ces journées individualisent, d'une façon merveilleuse, des siècles de discussions abstraites; elles donnent aux doctrines une vie propre; elles les posent au grand jour, dans une institution, dans un homme, dans un parti, dans un principe; elles leur donnent le pouvoir,

[1] Bossuet.

cette chose sainte ; et cependant, les ruines succèdent aux ruines. D'où cela vient-il?

Le mouvement est une loi de l'esprit. Le fait, qui n'est autre chose que la pensée en action, réalise dans l'histoire cette loi du mouvement; c'est la pulsation de la vie intérieure, pulsation régulière ou désordonnée selon que la vie se développe en des conditions de durée ou de mort.

On s'étonne que les systèmes s'écroulent sur les systèmes; on fait un reproche à la philosophie de sa mobilité; c'est, en quelque sorte, lui reprocher d'être. L'esprit se développe et progresse, disons-nous; or la vérité ne progresse pas. Tout progrès implique mouvement; mais, dans l'ordre des vérités, l'immutabilité est une condition du progrès. Fixité dans le mouvement et dans le progrès; voilà le problème posé à la raison et à la philosophie.

On verra, dans l'œuvre que nous essayons de faire connaître au public, comment la philosophie catholique a su le résoudre. Cette philosophie, qui ne se renferme ni dans une école, ni dans un nom, mais qui consacre toute aspiration sincère vers la vérité, voit, à toutes les époques, des individualités puissantes apporter à l'œuvre commencée le concours de leurs veilles et de leurs efforts. La vérité est comme un diamant brut dont certaines intelligences privilégiées ont pour mission de tailler une facette ou

de repolir celles que le temps avait ternies. Balmès a fait jaillir du diamant de nombreuses et pures étincelles; partisan de la raison, qu'il ne pose point comme le criterium unique, mais qu'il soumet à une raison supérieure, il fait à l'homme sa part, laissant à Dieu ce qui revient à Dieu. Le titre du livre, *Philosophie fondamentale*, nous révèle la pensée qui l'a dicté. L'auteur creuse et descend jusqu'aux fondements de nos connaissances; il s'est demandé sur quoi portait ce magnifique édifice dont nous sommes si fiers, dont nous avons droit d'être fiers. La certitude, les sensations, l'idée, l'étendue et l'espace, l'être, l'unité et le nombre, le temps, l'infini, la substance, la nécessité, la causalité, il se pose tous les problèmes, appelant à les résoudre non pas une seule faculté, mais toutes les facultés, non point seulement la raison, mais l'âme avec toutes ses puissances, avec tous ses instincts, avec ses devoirs et ses droits. « En pénétrant dans les profondeurs où ces questions nous conduisent, dit-il, l'entendement se trouble, le cœur se sent oppressé d'une sorte de terreur religieuse..... Mais il faut passer outre : la découverte des limites que l'entendement ne peut franchir, loin d'abaisser la raison, la grandit et la fortifie...... Ainsi, le naturaliste, que l'amour de la science a conduit dans les entrailles de la terre, éprouve un mélange indéfinissable d'épouvante et d'orgueil lorsque, à la pâle lueur de sa lampe, il

contemple les masses énormes et croulantes qui pendent sur sa tête, ou que, prêtant l'oreille, il entend sous ses pieds les mugissements sourds et lugubres de l'abîme. »

Balmès se rattache à la forte école philosophique du grand siècle par ses études profondes sur la philosophie scolastique, par ses connaissances en théologie, par l'ampleur et la sécurité de son esprit, par cette liberté calme et majestueuse d'une intelligence qui cherche dans le vrai, sans parti pris contre la nature, parce que la nature est l'œuvre de Dieu. Mais a-t-il donné toute la vérité; qui l'oserait dire?

S'il était sa propre raison d'être, l'homme trouverait en lui le dernier mot de la science. L'intelligence, réagissant sur elle-même, objet et sujet à la fois, et se connaissant en tant que cause, parviendrait à découvrir sa loi; elle compléterait sa synthèse.

Mais, chose étrange! ce triomphe de la raison ou de la philosophie serait la mort de la philosophie. L'activité de l'âme, découvrant sa limite et son terme dans l'étendue et dans le temps, s'arrêterait pour jamais. Plus d'aspirations, plus de mouvement, partant plus de vie. Vous circonscrivez dans le fini le foyer de l'intelligence, vous lui ôtez l'aliment de l'infini....., la flamme s'éteint, la chaleur baisse, le foyer ardent n'est bientôt plus qu'un peu de cendres.

Il n'en est point ainsi; l'âme pense, elle produit parce qu'elle est; or penser, c'est philosopher; et pour nous servir d'une formule dont on a trop abusé dans un autre sens, la philosophie est de droit divin; élan de la raison vers la vérité; retour de l'effet vers sa cause.

Remarquons-le en passant; toutes nos facultés ont entre elles une solidarité bienfaisante ou désastreuse. L'âme pense comme elle aime; elle pense la vérité ou l'erreur; elle aime le bien ou le mal, et ce qui aime et pense n'étant qu'un même être, une substance unique, la pensée participe de l'amour comme l'amour participe de la pensée. Qui n'a senti la redoutable influence de la passion sur l'entendement ou l'action bienfaisante de celui-ci sur la passion?

Heureux qui sait établir l'harmonie entre ses facultés! L'homme n'est point uniquement sensible et passionné, pensant et raisonnable. Il connaît, il veut, il aime, il jouit, il désire et ne trouvant en lui rien que d'incomplet et de borné, il se sent pauvre et il cherche; il cherche... Inquiétude sublime, pauvreté féconde, qui fait sa grandeur et sa gloire.

« L'homme est un Dieu tombé qui se souvient des cieux. »

Ainsi chercher ou philosopher est un droit de l'intelligence. Mais le *moi* n'est pas plus la dernière raison de la philosophie qu'il n'est la dernière raison des choses. Que dis-je? la pensée elle-même ne

donne pas le *moi* tout entier. Nous venons de le dire; l'homme veut et ne veut pas, il sent avant de penser, il perçoit avant de raisonner, il comprend le juste et l'injuste dans l'ordre de sentiment, avant de le comprendre dans l'ordre de raison. Il en a l'instinct; il en a le goût et la haine, il en a la prescience parce que la lutte intérieure est une condition de sa liberté; il est, il se sent libre, libre dans le bien comme dans le mal; méchant parce qu'il est libre ou bien qu'il soit libre; bon parce qu'il est fait à l'image de Dieu! — Sa raison sans contre-poids l'entraîne aux abîmes; le sentiment sans règle et sans frein le livre à l'abrutissement. Vérités de fait que l'expérience constate et dont la raison toute seule ne peut donner le mot.

L'homme ne porte pas en lui l'infini, mais il en a découvert en lui le rayonnement divin; il l'entrevoit à travers les ombres; et, si sa pensée court à toutes choses, si son oreille est incessamment ouverte aux promesses des sages, promesses tant de fois déçues, s'il *cherche*, sans trêve et sans repos, s'il fouille, en dépit des plus amers désenchantements, toutes les illusions, tous les rêves, s'il retourne à la sueur de son front, la glèbe aride de la philosophie, c'est qu'il espère y trouver l'auguste, l'immortelle réalité.

Inutiles efforts, labeur stérile, dira-t-on peut-être. Non, car l'homme a le devoir d'exercer sa pensée. L'intelligence essentiellement active est

un don de Dieu ; mais il cherche l'infini dans le fini, la vérité objective dans le *moi*, l'absolu dans la raison ; là est l'erreur.

L'homme ne fait point la vérité, il la constate; il la constate en lui-même et dans la nature ; il la constate dans la science et dans l'ordre moral, en vertu d'une raison supérieure, par fragments, à sa mesure, selon la portée de son regard. Il ne la reçoit pleine, absolue, infinie, que dans l'union avec la vérité infinie, absolue; dans la vision de Dieu après l'épreuve du temps et de la foi.

Le travail philosophique, œuvre de la raison, est un travail d'analyse. La raison s'agite et va, la vérité demeure. La raison en tant que subjective est multiple, la vérité est une. Lien commun des raisons individuelles, centre immobile et permanent, point de départ avant le voyage ou rendez-vous après le départ, *la vérité enseignée* est le premier et dernier terme de la science. Raison universelle ou sens commun dans l'ordre pratique et logique, on lui donne le nom de foi dans l'ordre religieux et surnaturel ; même chose sous des termes divers, à savoir Dieu présent dans l'intelligence, dans le cœur, dans la vie de l'homme, et donnant à toutes ses facultés, avec l'aliment qui leur convient, la sécurité et l'harmonie.

Un fait, une adhésion invincible à ce fait, sorte de foi naturelle et innée; voilà les premières assises de la raison ; un fait, un acte de

foi raisonnable; dernier terme de la raison, lorsque, après avoir pris possession d'elle-même, elle se trouve en présence des mystères de l'âme et de l'infini. Or cet instinct de foi, cette nécessité de croire qui se trouve au début comme à la fin de nos investigations, n'implique-t-il pas une vérité extérieure, distincte de nous, bien que présente et agissant en nous? le doute philosophique absolu ne saurait être qu'une supposition ou une impossibilité. C'est à la foi que les facultés multiples de l'âme doivent leur force et leur développement régulier. L'intelligence, la sensibilité, la volonté s'harmonisent dans la foi ou s'épuisent hors d'elle.

Écoutons un des organes les plus modérés et les plus habiles du rationalisme. « Quels que soient les progrès que l'avenir réserve à la science humaine, elle aura toujours des ombres et des limites. J'appelle limites de l'esprit humain les problèmes qui passent sa portée : qui a jamais résolu, qui résoudra jamais complétement le problème de la création? Et sans parler d'un si haut mystère, quel physicien a jamais su, quel Newton saura jamais comment se communique le mouvement. Voilà un exemple de problèmes insolubles? Je dis aussi qu'il y aura toujours des ombres dans la science; je veux parler de ces terribles difficultés qu'on rencontre à chaque pas pour mettre d'accord des vérités bien établies en elles-mêmes, mais dont on ne voit pas

le lien. Ainsi, comment concilier les lois générales de l'histoire qui dominent tous les faits particuliers avec la liberté des agents moraux? Il y a là un nuage qu'on pourra bien, peut-être, quelque peu éclaircir, mais non entièrement dissiper. »

. . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . .

« Voyez à l'œuvre les faiseurs de systèmes : l'un pose Dieu au nom de la raison, et, ne pouvant en déduire l'univers, se décide à la supprimer; l'autre, contemplant la nature avec ses sens et ne pouvant toucher de ses mains l'âme et Dieu, l'esprit et l'idéal, les déclare fantastiques; un troisième part du *moi*, et, enchaînant ses déductions avec une rigueur admirable et une absurdité inouïe, aboutit à faire de l'univers et de Dieu même des développements du *moi*, des créations de notre chétive personnalité. Chimère, orgueil, folie que tout cela! ne mutilons pas l'homme, sous prétexte de rendre son esprit plus simple et plus fort; ne dégradons pas la vérité, pour l'abaisser à notre mesure; reconnaissons comme également légitimes dans leurs justes limites les sens, la raison, la conscience; faisons aussi au sentiment et à l'imagination leur équitable part; n'excluons ni les aspirations d'une âme transportée par la poésie, ni les mystiques extases d'un cœur pieux et plein d'amour, pourvu que toute force légitime et naturelle de l'esprit humain trouve dans les

*a.*

autres son contre-poids; rendons ainsi à l'humanité toutes ses croyances : le monde et ses merveilles infinies, l'âme avec sa liberté, ses devoirs et ses droits, Dieu et sa providence, gage certain de nos immortelles destinées. » (Saisset, Écoles philosophiques en France. *Revue des Deux-Mondes*, 1er *septembre*).

Ce sont là de nobles paroles, nous aimons à le reconnaître; mais, si ces mystères contre lesquels la raison vient se briser, intéressent l'ordre moral et les destinées ultérieures, comment satisfaire aux inquiétudes légitimes de la pensée, comment imposer silence aux questions incessantes de l'esprit? Niez la raison et vous anéantissez l'homme; posez la raison comme principe de toute vérité, et vous anéantissez Dieu. La vérité est objective. Que si la foi, *sans règle*, peut pousser au mysticisme, au fanatisme, etc.; que dirons-nous de la raison sans règle?— Pour rester raisonnable elle a besoin d'une lumière autre que sa propre lumière. Est-ce à la raison de frapper Dieu à son empreinte ou de recevoir l'empreinte de Dieu?

Chaque époque, dans l'ordre de la pensée, a ses défaillances; l'histoire est là pour le constater. A celle-ci manquent l'intelligence et la pénétration; à celle-là, le savoir, l'élan, la foi, la sympathie. C'est le courage de l'esprit qui nous manque aujourd'hui. On sait que certaines témérités sont filles de la peur. Les in-

telligences affaissées et détendues semblent ne pouvoir plus porter une affirmation résolue et complète.

Après avoir reculé devant l'erreur, on recule devant la vérité. La philosophie cherche des compromis absurdes entre le vrai et le faux. Elle a reconnu l'impossibilité de résoudre, par les seules forces de la raison, les plus redoutables problèmes; va-t-elle conclure? non; cette raison dont elle accuse l'impuissance n'y saurait consentir. Comme ces pouvoirs usurpateurs et de hasard condamnés d'avance à périr par le principe ou par la main qui les éleva, elle proteste en fuyant, se déclarant à la fois impuissante et souveraine.

Nous voudrions parler avec déférence d'une école célèbre qui, naguère encore, eut le périlleux honneur d'appliquer ses doctrines au gouvernement des hommes, école aujourd'hui vaincue dans l'ordre politique, mais toute puissante dans le monde officiel, et se posant comme le milieu sage et de raison entre le sensualisme et ce qu'elle appelle improprement l'école catholique.

Si le milieu critique et dominateur dans lequel cette école a la prétention de se placer n'est pas la négation positive, absolue, il est au moins le doute; le doute, négation sourde et honteuse, sorte de compromis entre les faiblesse de l'intelligence et celles de la volonté, *effémination* de l'esprit où notre siècle d'épuisement et de

sophismes a prétendu trouver une force. Cette philosophie sans parti pris proteste avec la morale alarmée contre les déplorables aberrations du sensualisme; elle voit les barbares qui s'avancent, la civilisation rationnaliste qu'elle a faite livrer ses armes impuissantes aux nouveaux païens et se préparer à servir sous ces maîtres grossiers; elle le voit et mêle son cri d'alarme à tous les épouvantements, aux cris de fureur que les vainqueurs d'aujourd'hui poussent contre les vainqueurs de demain. Elle proteste avec dix-huit siècles de progrès contre les conclusions extravagantes mais logiques de la philosophie du *moi*. Elle reconnaît l'impuissance des systèmes. « Des systèmes, le monde en est las, dit-elle à la philosophie. Vous avez voulu faire des systèmes et comment avez-vous réussi? Après tant d'attrayantes amorces, après des promesses si fastueuses, après des efforts inouïs, quelle nouveauté nous présentez-vous? La doctrine d'Héraclite et de Zénon, le vieux panthéisme; et ce panthéisme lui-même, très inférieur à celui du Juif d'Amsterdam, où a-t-il abouti? Au matérialisme le plus abject. Pour avoir voulu être des Platon, vous êtes tombés au niveau de La Mettrie. » (Saisset, *Écoles philosophiques en France*).

Vous accusez la philosophie et ses inanités; vous accusez la raison et ses prétentions insensées qui la poussent à la déification du *moi* ou au suicide; vous reconnaissez l'impuissance

de l'esprit devant les plus redoutables problèmes; mais les problèmes posés à l'humanité doivent être résolus puisqu'ils impliquent la sanction de la loi morale et nous donnent le mot des destinées. La raison est un germe; germe fécond lorsqu'il s'assimile les sucs qui lui conviennent, lorsqu'il s'épanouit dans son milieu. Si la raison n'est pas la vérité, toute la vérité, si elle n'est, par elle-même et d'une manière absolue vie et lumière, elle relève d'une vérité, d'une lumière supérieure; la vérité révélée est comme le regard de Dieu dans la raison.

L'étude de l'homme mène à Dieu; la science de Dieu éclaire et complète l'étude de l'homme. Que l'on veuille bien me comprendre. Je ne donne point à l'étude ou à la science de l'homme la priorité sur l'étude ou la science de Dieu; je dis seulement que l'une complète l'autre. La synthèse philosophique est et doit demeurer incomplète parce que, même dans l'ordre humain nous nous heurtons à chaque pas contre l'incompréhensible. Les rapports de la créature avec le créateur, de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, sont une des plus nobles comme aussi des plus incontestables nécessités de la vie. Circonscrire dans le rationalisme l'essor de la philosophie, c'est couper les ailes à la pensée, c'est clouer au sol, que ses vêtements devaient effleurer à peine, les pieds meurtris de l'ange, c'est murer le sanctuaire, c'est faire la

nuit dans le temple, c'est imposer silence à toute voie qui adore, à toute âme qui pleure ou qui prie.

L'antagonisme entre la raison et la foi pourrait bien n'être en réalité qu'une forme de ce dualisme qui se retrouve partout au fond de notre nature. Lutte inévitable entre des facultés d'un ordre différent dont le médiateur n'est point en nous. Encore un pas et nous voilà en présence de ces redoutables problèmes du mal ou de la chute que la philosophie n'ose sonder. Problèmes, disons-nous ; la religion dit mystères. A qui devons-nous en demander le mot?

C'est en vertu d'une adhésion invincible à un fait, que la raison prend possession d'elle-même. *Je pense, je suis.* Or, par rapport à l'ordre surnaturel, c'est encore en présence d'un fait que la raison se trouve placée; et ici l'acte de foi est un acte éminent de raison, puisque celle-ci ne s'avoue vaincue qu'après avoir lutté contre Dieu même, après s'être mesurée à la raison infinie, et que sans rien perdre de sa liberté, elle ne cède à son vainqueur que pour s'élever jusqu'à lui.

Les mystères ont deux faces, dont l'une, s'il m'est permis de parler de la sorte, est tournée du côté du ciel, l'autre du côté de la terre. La première échappe à la raison parce qu'elle regarde l'infini dont elle est comme le miroir, comme le réfléchissement divin. L'excès de la lumière éblouit, mais il prouve la lumière. Les anciens savaient qu'on ne peut voir Dieu sans mourir.

La seconde de ces faces, tournée du côté de l'homme, se prête à la raison et lui devient accessible par les analogies, par les enseignements, par les révélations, par les demi-jours; c'est le côté pratique.

Merveilleuse économie de la sagesse de Dieu! Si la raison n'eût été mise en présence de l'infini, l'homme voyant le fond de toutes choses se serait trouvé plus grand que toutes choses; son intelligence, s'endormant dans une sorte d'adoration d'elle-même, aurait vu s'éteindre, une à une, ses facultés les plus vivantes et les plus nobles. Plus d'amour, plus de prières; plus d'élan vers l'idéal; plus d'efforts pour réaliser, dans la vie pratique, la beauté morale entrevue; plus d'abnégation, plus de sacrifices. A la place de ces effusions sympathiques qui centuplent la vie en l'attendrissant, qui élèvent l'homme au sacerdoce du bien, de la vérité, de la charité; de la charité, mot divin que le ciel a prêté à la terre, à la place des vertus, dis-je, un orgueil triste et morne, un irrémédiable égoïsme; et, nous en appelons ici à l'histoire individuelle des *âmes* comme à l'histoire générale des faits, un abrutissement, une corruption hideuse et sans mesure.

Il s'élève, du fond de notre nature, des voix qui protestent contre la domination exclusive des choses du temps; instincts sublimes des plus belles de nos facultés, souvenirs d'une grandeur passée, ou pressentiments d'une grandeur à

venir. Pour satisfaire à ces instincts, l'infini, c'est-à-dire Dieu même, se laisse entrevoir sans se livrer et tient dans une aspiration constante ces facultés généreuses. Mais, à la soif de connaître, au besoin de posséder et de voir qui dévore notre entendement, à ce côté positif et pratique de la raison qui demande, pour ainsi parler, à toucher pour croire, il fallait un élément saisissable, même dans les choses de l'ordre surnaturel; voilà pourquoi, dans le temps même où l'intelligence s'incline devant le mystère, en vertu d'un acte de foi qui n'est au fond qu'un acte de soumission du fini à l'égard de l'infini, cette même raison, abordant l'incompréhensible par ce qui touche à notre nature, à nos besoins, à l'accomplissement des devoirs si multiples et si divers de la vie, à nos destinées présentes et futures, le soumet à l'analyse, le met en regard d'elle même, le mesure à ses aspirations, à ses espérances et le proclame raisonnable bien que supérieur à la raison.

Ainsi le monde des intelligences comme le monde des corps, l'ordre matériel comme l'ordre moral, l'individu comme les sociétés, les lois générales comme les lois particulières, les vérités abstraites comme les vérités pratiques, la philosophie atteint toutes choses, elle étudie toutes choses, elle demande à toutes choses leur raison d'être. Sublime et périlleuse mission. Mais, hâtons-nous de le dire, la philosophie que

nous définissons ici n'a pas la prétention de créer; elle ne pose point la raison subjective comme la mesure du vrai; elle ne coupe point la tête aux vérités pour leur donner son niveau; elle s'élève par la foi au niveau des vérités éternelles. L'œuvre de la philosophie est une œuvre libre d'investigations et de découvertes dans la lumière et sous le regard de Dieu.

*Libre*, disons-nous; et il en doit être ainsi; la liberté est une condition de notre nature; or l'homme ne serait pas libre, si sa raison, toujours tournée vers le côté lumineux des choses, toujours noyée dans le rayonnement de la vérité, toujours subjuguée par l'évidence, n'avait pas à chercher ou à choisir. La foi, pour devenir un acte moral, implique la volonté. L'âme trouve un devoir à côté de chacun de ses droits; ce n'est qu'ainsi qu'elle mérite. Toute jouissance demande un effort et commence par la douleur.

Ainsi, l'épanouissement continu de la raison dans cet océan de lumière et de vie que j'appelle *la vérité enseignée*, réalise les conditions du progrès intellectuel, *immutabilité* et *mouvement*.

Nous avons constaté le mouvement comme une loi de l'esprit; ajoutons que ce mouvement n'est point stérile parce que l'esprit aime déjà la vérité qu'il cherche, et qu'il s'identifie ce qu'il aime par le droit de sa force et de sa fécondité; de la sorte, la vérité ne reste point une chose abstraite et sans vie. Elle est la splendeur de Dieu dans l'ordre im-

matériel; elle devient la condition du bien dans l'ordre moral et pratique. L'âme réalise, par le bien, la vérité conçue; elle réalise, pour ainsi dire, Dieu en elle-même et dans le monde extérieur par la charité. Nous le demandons maintenant : donner à la raison l'infini pour champ de découvertes, la perfection infinie comme aspiration et comme terme, est-ce la circonscrire? reconnaître l'indépendance de la raison devant la raison, est-ce donc l'avilir?

En présence de ces horizons infinis où l'ombre et le jour s'harmonisent avec une perfection pleine de majesté, l'intelligence passant, par une progression continue, du crépuscule à l'éblouissement, tressaille de joie et d'admiration. Elle a découvert la terre de ses espérances. Elle ne dit point, le monde c'est moi; elle se sent plus grande que le monde. Elle ne dit point, la vérité c'est moi; elle voit qu'il est une raison supérieure à la sienne. Mais, volontairement inclinée devant cette raison supérieure, recevant la lumière à sa mesure et selon le rang qu'elle occupe dans l'échelle des êtres, libre dans sa sphère d'activité, lien mystérieux entre le monde supérieur et le monde inférieur, elle prend possession d'elle-même et de l'univers, donnant un sens à la création, un nom à toute créature, prêtant à toutes choses sa voix pour bénir, pour glorifier la cause première, l'être par excellence, la raison suprême, le suprême auteur.

En même temps que la plante pompe, par sa racine les sucs nourriciers du sol, son feuillage, épanoui dans la lumière, boit l'éther le plus pur. La foi est la respiration de cette plante immortelle qui s'appelle l'âme humaine. Que l'on me permette cette image; la raison s'assimile les sucs de la terre, la foi aspire les rayons du ciel.

Dans le système rationaliste, toute intelligence ne relevant que d'elle-même implique l'absolu; l'absolu dans la vérité comme dans l'erreur. Sous une apparence de liberté, qui ne reconnaît le despotisme? despotisme d'une faculté sur l'âme tout entière; despotisme de la raison individuelle et subjective sur la raison objective et universelle; *démagogie* de la raison qui fait comparaître Dieu *à sa barre* et qui, le trouvant plus saint et plus grand qu'elle, s'efforce de l'avilir en déclarant *qu'il est le mal*, et le met hors la loi en vertu de sa haine et de son impuissance.

Quelques écrivains célèbres, poussant la réaction contre les doctrines rationalistes jusqu'à ses limites extrêmes, ont semblé répudier la raison et méconnaître ses droits; on a donné le nom de philosophie catholique aux doctrines qu'ils ont enseignées. C'est une erreur. Enfin, des espris modérés et conciliateurs se sont demandé s'il n'était point de compromis possible entre la raison et la foi. Or, le terme moyen devant être pris dans l'une de ces facultés, la question reste tout entière. Hâ-

tons-nous de le dire : *l'accord de la raison et de la foi est un fait, non une théorie.* Cette réflexion bien simple nous semble résoudre la question en la posant sur son véritable terrain.

Est-il vrai que la raison objective ne soit qu'une sorte de révélation naturelle? Est-il vrai que dans l'ordre pratique, la foi et la raison se prêtent un appui mutuel et ne se puissent séparer? Est-il vrai que par rapport à l'ordre surnaturel l'acte de foi soit un acte de raison? Est-il vrai qu'à moins de laisser sans réponse les plus redoutables problèmes, la raison soit forcée de s'aider de la foi? tout est là. Qu'on nous permette de nous répéter, *l'accord de la raison et de la foi est un fait, non une théorie.* Avant de jeter sur le sol le gland qui doit devenir chêne, la main de Dieu prépare la couche où doit s'accomplir sa transformation glorieuse; il la prépare à la graine imperceptible de laquelle doit germer le brin d'herbe et le plus humble lichen. Aurait-il moins de souci de l'intelligence de l'homme? Les systèmes que nous avons combattus sont faux parce qu'ils scindent l'intelligence; l'âme n'est, d'une manière absolue, ni la foi, ni la raison; elle est l'une et l'autre. La raison implique la foi; l'esprit ne s'éclaire point lui-même. La terre n'envoie point au soleil la chaleur et la vie; mais sa chaleur créatrice et latente se développe sous l'action féconde de l'astre roi; elle s'identifie à cette action pour ne faire qu'une même chaleur,

une même germination, une même vie. Image profondément vraie du glorieux hyménée de la raison individuelle avec la raison supérieure. Les phénomènes du monde matériel ne sont peut-être que la manifestation des mystères de l'âme et du monde surnaturel. L'homme est un microcosme.

Nous ne dirons point que les doctrines que nous venons d'exposer sont le fond de la philosophie catholique. Loin de nous l'orgueilleuse prétention d'imputer à la vérité nos pensées, notre langue, nos erreurs peut-être. Le lecteur voudra bien ne voir dans ce travail qu'une exposition simple et sans prétention de notre manière d'envisager les questions philosophiques. Nous avons donné notre amour et ce qui nous reste de vie à la mère de toute vérité; nous lui abandonnons nos jugements comme notre amour et notre vie.

Heureux ceux dont la jeunesse a reçu l'inoculation féconde et forte de la foi; heureux ceux qui n'ont point épuisé dans les énervantes obsessions de l'orgueil et du doute la sève de vérité qu'ils ont reçue avec la vie; le doute est une sorte d'engourdissement de l'intelligence pareil à celui qui saisit le voyageur dans la région des neiges. Si la volonté ne domine les défaillances de l'organisme, si elle cède aux sollicitations du sommeil, la halte d'un moment devient la dernière halte; le voyageur croit s'arrêter pour le

repos, il se glace et se raidit dans la mort. La foi perdue se peut recouvrer, il est vrai, dans l'étude, dans la méditation, dans la droiture de l'esprit et du cœur, surtout dans la prière et dans le silence des passions; mais alors, mutilée et confuse comme ces inscriptions que la science exhume et rétablit avec effort parmi la lave des volcans, sous les ruines et la rouille des âges, on y regrette toujours quelque lettre perdue. C'est au parti pris énergique de la volonté sur les passions que sont dues les grandes vertus; c'est au parti pris vigoureux de la raison sur elle-même que sont dues, soit dans l'ordre métaphysique, soit dans l'ordre moral, et, disons-le, dans l'ordre scientifique lui-même, les plus magnifiques découvertes. L'homme n'a pas été créé pour s'épuiser à penser qu'il pense ou bien à chercher le pourquoi de sa pensée. L'édifice de nos connaissances doit porter sur un fait, non sur une abstraction.

Il eût appartenu au savant auteur des *Études philosophiques sur le christianisme* de poser, comme frontispice de l'œuvre remarquable que nous nous sommes efforcés de faire passer dans notre langue, les conditions d'une véritable philosophie catholique; le lecteur a dû regretter en lisant ce qui précède, que cette raison si haute, si mesurée, si sympathique n'ait pu dire en quelle proportion Balmès avait accompli la tâche qu'il s'était imposée. Il regrettera pareillement que

l'éloquent biographe, que le traducteur élégant et consciencieux du *Protestantisme comparé au catholicisme*, n'ait point prêté à *la Philosophie fondamentale* la ferme netteté de son style. Nous le regrettons avec le lecteur.

Nous n'avions pas à faire connaître Balmès au public; toutefois, s'il nous était permis de mêler notre voix au concert d'éloges qui s'élève autour de ce nom déjà si populaire et si grand, nous dirions qu'il nous est apparu, dans nos jours de confusion, comme l'expression la plus sereine et la plus haute du bon sens; le bon sens, cette part si grande du génie, qui n'est pas tout le génie, mais sans lequel le génie ne saurait être.

On nous saura gré de finir en appliquant au philosophe catalan ce qu'il dit lui-même de la philosophie. « Elle confesse son insuffisance, j'en conviens; mais elle nous donne, en même temps, l'idée la plus haute de la portée de son regard, puisque ce regard sonde l'abîme et qu'il reconnaît que Dieu seul le peut combler. Lorsqu'il existe des causes secondes, le devoir de la philosophie est de les signaler; s'il n'en existe point, son mérite est de s'élever à la cause première. Un *je ne sais* est quelquefois un acte de raison plus sublime et plus intelligent que l'effort désespéré d'un orgueil sans mesure. Il y a de la grandeur à comprendre son ignorance.

L'âme humaine a le devoir de se nourrir de grandes vérités; notre ignorance est une de ces vérités. »

MANEC (Édouard).

Clairac, 14 octobre 1851.

# AVANT-PROPOS

*Philosophie fondamentale!* Ce titre indique l'objet du traité; qu'on ne me l'impute point comme une prétention vaniteuse. Je ne me flatte pas de fonder en philosophie; j'ai voulu seulement examiner les questions fondamentales de la philosophie; trop heureux si je contribue, même pour une faible part, à élargir le cercle des saines études, à prévenir un péril grave, l'introduction, dans nos écoles, d'une science chargée d'erreurs, et les conséquences désastreuses de ces erreurs. Malgré le trouble des temps, il s'opère dans mon pays un développement intellectuel dont on connaîtra plus tard la portée. Il faut empêcher des sophismes que la mode a propagés de s'établir un jour comme principes. Seules, des études fortes et bien di-

rigées peuvent prévenir ce malheur. Réprimer ne serait pas assez, aujourd'hui; étouffons le mal sous l'abondance du bien. L'œuvre que j'essaye aidera-t-elle à ce résultat? je ne sais; j'aurai du moins le mérite de l'avoir tenté.

# PHILOSOPHIE FONDAMENTALE

## LIVRE PREMIER.

### DE LA CERTITUDE.

### CHAPITRE Ier.

**Importance des questions relatives à la certitude.**

1. J'ai dû commencer ces études philosophiques par l'examen des questions relatives à la certitude ; avant d'élever un édifice, il faut songer aux fondements.

Dès l'origine de la philosophie, c'est-à-dire depuis que les hommes réfléchissent sur eux-mêmes et sur les êtres qui les entourent, on s'est préoccupé de la base de nos connaissances ; il y a donc là des difficultés sérieuses. La stérilité des travaux philosophiques n'a pas ralenti l'ardeur des recherches ; d'où il est manifeste que dans le dernier terme de l'investigation on voit un objet de la plus haute importance.

Ajoutons qu'il n'est pas de sujet où l'esprit humain soit tombé en de plus nombreuses et de plus

lamentables aberrations. On en conclura, peut-être, que les études philosophiques, aliment éternel de l'orgueil de l'homme, ne présentent rien de solide. Ce serait une erreur. Ne donnons point aux opinions des philosophes une importance extrême : ils ne sont pas les seuls représentants légitimes de la raison; mais on ne peut nier, du moins, que, dans l'ordre intellectuel, ils ne soient la partie la plus active de l'humanité. Quand tous les philosophes discutent, c'est en quelque sorte le genre humain qui discute. Dédaigner les questions philosophiques à cause des sophismes qui déshonorent la philosophie, ce serait tomber dans le plus grand de tous les sophismes. La raison et le bon sens doivent vivre en bonne intelligence. Qu'on ne s'y trompe point, d'ailleurs : il arrive souvent que l'objet essentiel de certaines discussions n'est pas le résultat, mais l'existence même de la discussion, laquelle emprunte sa valeur bien moins à ce qu'elle est en soi, qu'aux indications qu'elle peut fournir.

2. La question de la certitude embrasse, en quelque sorte, l'ensemble de la philosophie, c'est-à-dire tout ce que la raison peut concevoir sur Dieu, sur l'homme, sur l'univers. Ce n'est que le fondement de l'édifice scientifique; mais, dans ce fondement, l'attention découvre le dessin tout entier, avec ses lignes harmonieuses et grandioses.

3. S'il importe beaucoup d'agrandir la sphère de la science, il n'importe pas moins de connaître les limites de la science; au delà se cache l'écueil. Ces

limites, l'examen des questions relatives à la certitude les constate ou les pose.

En pénétrant dans les profondeurs où ces questions nous conduisent, l'entendement se trouble, le cœur se sent oppressé d'une sorte de terreur religieuse. Tout à l'heure nous contemplions avec admiration l'édifice des connaissances humaines; notre orgueil se plaisait à mesurer ses dimensions colossales, ses formes élégantes, sa construction gracieuse et hardie. Nous voilà dans les entrailles du monument; on nous conduit par des souterrains pleins de ténèbres, et là, comme sous l'influence d'un rêve, il nous semble que les fondements s'atténuent, se vaporisent, et que l'édifice tout entier reste flottant dans les airs.

4. Si j'ose aborder la question de la certitude, ce n'est pas que je méconnaisse les difficultés dont elles est hérissée. Mais les dissimuler, serait-ce les résoudre? Sachons pénétrer dans le vif : c'est la première condition de toute analyse. L'entendement de l'homme ne perd rien à découvrir les limites qu'il ne peut dépasser. Cette découverte, au contraire, le grandit et le fortifie. Ainsi le naturaliste, que l'amour de la science a conduit dans les entrailles de la terre, éprouve un mélange indéfinissable de terreur et d'orgueil lorsque, à la pâle lueur de sa lampe, il contemple les masses énormes et croulantes qui pendent sur sa tête, ou que, prêtant l'oreille, il entend sous ses pieds les mugissements sourds et lugubres de l'abîme.

Dans l'obscurité des mystères de la science, dans l'incertitude, dans les assauts du doute qui menace de renverser en un instant l'œuvre de la sagesse des siècles, il y a quelque chose de grand qui attire et captive. La contemplation de ces mystères a fait le charme des plus grands esprits, à toutes les époques. Le génie qui agitait ses ailes sur l'Orient et la Grèce, sur Rome et les écoles du moyen âge, est le même qui plane sur l'Europe moderne. Platon, Aristote, saint Augustin, Abélard, saint Anselme, saint Thomas-d'Aquin, Louis Vivès, Bacon, Descartes, Malebranche, Leibnitz, tous, et chacun à sa manière, se sont sentis possédés de l'inspiration philosophique. Eh! oui! L'inspiration!... Car il y a inspiration dans la philosophie, et une inspiration sublime.

Tout ce qui force l'homme à se recueillir, tout ce qui l'appelle à méditer les mystères de son âme, l'élève et le perfectionne en le détachant des objets matériels, en lui rappelant son origine, en lui révélant ses hautes destinées. Dans ce siècle de jouissances grossières où tout développement des forces de l'esprit est mis au service des satisfactions du corps, il convient de réveiller, de remettre en honneur ces grandes questions; l'entendement s'y plonge et s'y dilate en liberté, dans des espaces sans fin.

Il n'est donné qu'à l'intelligence de s'étudier elle-même; la pierre tombe et n'a point conscience de sa chute; la foudre calcine et pulvérise, elle ignore son redoutable pouvoir; la fleur ne sait rien de sa grâce et de sa beauté; l'animal suit ses instincts et ne les inter-

roge pas ; seul, l'homme, organisation fragile, bientôt rendue à la poussière, porte en lui un esprit qui, non content d'embrasser le monde, s'inquiète de se comprendre, se replie au dedans de lui-même comme dans un sanctuaire dont il est à la fois et le prêtre et l'oracle. Que suis-je? que fais-je? qu'est-ce que ma pensée? pourquoi? comment? Que sont les phénomènes que je sens en moi? quelle en est la cause? dans quel ordre sont-ils produits? quelles sont leurs relations? Questions graves, pleines de ténèbres, mais questions sublimes; témoignage glorieux qu'il est au dedans de nous quelque chose de supérieur à la nature inerte, quelque chose dont l'activité intime, spontanée, nous offre l'image de cette activité infinie qui a tiré le monde du néant par un seul acte de volonté[1].

---

## CHAPITRE II.

### État de la question.

5. Sommes-nous certains de quelque chose? — Oui, répond le sens commun. — Sur quoi repose la certitude? Quels moyens avons-nous de l'acquérir? Problèmes difficiles que la philosophie se propose de résoudre.

La question de la certitude embrasse trois questions

[1] Voyez la note I à la fin du volume.

toutes différentes, bien que l'on ait coutume de les confondre. De là des difficultés presque insurmontables, ces matières, alors même qu'on les analyse avec l'exactitude la plus scrupuleuse, restant pleines d'obscurités.

Pour bien fixer les idées, il convient donc de distinguer *l'existence* de la certitude, *les fondements* sur lesquels elle s'appuie, et *la manière dont on l'acquiert.* L'existence de la certitude est un fait incontestable; ses fondements sont l'objet des recherches de la philosophie; la manière dont on l'acquiert est le plus souvent un phénomène occulte qui ne relève pas de l'observation.

6. Appliquons cette distinction à la certitude de l'existence des corps.

Que les corps existent, c'est un fait dont nul homme en son bon sens ne saurait douter. Nous croyons, en dépit de tous les sophismes, à l'existence du monde corporel. Cette conviction est un phénomène inhérent à notre existence même; conviction inexplicable peut-être, mais nécessaire, invincible.

Sur quoi se fonde cette certitude? Ici, nous nous trouvons en présence, non plus d'un simple fait, mais d'une question que chaque philosophe résout à sa manière. Descartes et Malebranche ont recours à la véracité de Dieu; Locke et Condillac appellent à leur aide le développement et le caractère particulier de certaines sensations.

Comment l'homme acquiert-il cette certitude? Nul ne le sait; il la possédait avant de réfléchir; il s'étonne

qu'elle puisse être un objet de discussion. Inutile de l'interroger sur le mode de cette acquisition précieuse. Elle est pour lui comme un fait à peine distinct de son être. L'esprit s'est développé, mais les lois de ce développement restent cachées comme celles qui ont présidé à la génération et à l'accroissement des corps.

Ainsi donc, il ne s'agit point, pour la philosophie, de disputer sur le fait de la certitude, mais de l'expliquer. Débuter par le doute universel, c'est s'interdire toute science; impossible de faire un pas, si nous ne sommes certains de quelque chose. Un scepticisme complet serait la folie; la folie à la plus haute puissance. Plus de communication de l'homme avec l'homme; impossibilité absolue de toute suite coordonnée d'opérations extérieures, de pensées, d'actes de la volonté.

Constatons le fait de la certitude, et n'allons point placer la démence au seuil même du temple de la sagesse.

7. Tout raisonnement a besoin d'un point d'appui. Ce point d'appui ne peut être qu'un fait. Interne ou externe, idée ou objet, le fait existe; il faut d'abord supposer quelque chose, et ce quelque chose est un fait.

Que diriez-vous de l'anatomiste qui, pour étudier les merveilles du corps humain, brûlerait le cadavre et jetterait ses cendres au vent?

8. Mais, dira-t-on, la philosophie commence donc par une affirmation et non par l'examen? Oui; il en est ainsi : vérité féconde qui ferme la porte à bien

des sophismes et qui va répandre des flots de lumière sur la théorie de la certitude.

Penser, c'est affirmer, n'affirmât-on que le doute ; raisonner, c'est affirmer l'enchaînement des idées, c'est-à-dire le monde logique tout entier. Fichte, qui certes n'était point un esprit faible, traitant du point d'appui des connaissances humaines, commence par une affirmation, et il l'avoue avec une franchise qui l'honore. Voici comment il s'exprime à propos de la réflexion dont il fait la base de la philosophie :

« Les règles auxquelles la réflexion se trouve soumise ne sont pas encore démontrées ; on les suppose tacitement admises. A leur origine la plus reculée, elles dérivent d'un principe dont la *légitimité* ne peut être établie que sous la condition que ces *règles elles-mêmes soient justes*. C'est un cercle, mais un cercle *inévitable* dont la supposition, une fois reconnue et franchement avouée, nous permet, afin d'asseoir le principe le plus élevé, de *donner créance à toutes les lois de la logique générale*. Le chemin où nous allons entrer, avec la réflexion, exige pour point de départ une proposition quelconque, unanimement accordée, sans aucune contradiction. » (Fichte, *Doctr. de la science*, 1re partie, § 1er.)

9. La certitude est pour nous une nécessité heureuse ; la nature nous l'impose ; les philosophes eux-mêmes ne se peuvent dépouiller de la nature. On reprochait à Pyrrhon de n'avoir point mis, dans un danger pressant, sa conduite en harmonie avec les

principes du scepticisme qu'il professait : « Il est difficile de se dépouiller tout à fait de la nature humaine, » répondit le philosophe.

10. Ainsi donc, en bonne philosophie, l'existence de la certitude est hors de cause ; la question roule, seulement, et sur les motifs qui la déterminent et sur les moyens de l'acquérir. C'est un patrimoine qui ne se peut perdre, voulût-on aliéner les titres qui nous en garantissent la propriété. « Je pense, je sens, je veux ; j'ai un corps qui m'appartient ; il est, autour de moi, d'autres corps semblables au mien ; il existe un monde matériel. » Affirmations que nul n'hésite à formuler. L'humanité, antérieurement à tous les systèmes, a été en possession de la certitude ; l'individu la possède au même titre que l'humanité, bien que durant sa vie il ne s'avise jamais, peut-être, de se demander ce qu'est le monde, ce qu'est un corps, ou en quoi consistent la sensation, la pensée, la volonté. Que l'on creuse autour des fondements de la certitude jusqu'à les ébranler ; que l'on soulève les difficultés les plus graves, le doute absolu n'en restera pas moins impossible. Il n'a jamais existé de véritable sceptique dans toute la force du mot, il n'en existera jamais.

11. Il en est de la certitude comme de toutes nos connaissances ; le fait nous apparaît clairement et en relief, mais nous n'en pouvons pénétrer la nature intime. Notre entendement atteint les phénomènes soit de l'ordre matériel, soit de l'ordre spirituel ; il possède une pénétration suffisante pour découvrir, pour

fixer, pour classer les lois qui les régissent; mais s'il veut s'élever à la compréhension de l'essence même des choses, s'il veut rechercher les principes sur lesquels repose la science dont il est si fier, le terrain tremble sous lui et s'abîme.

Par bonheur, avant qu'on ne songeât à disputer sur la certitude, tous les hommes étaient *certains* qu'ils pensaient, voulaient et sentaient; qu'ils avaient un corps soumis, dans ses mouvements, à la volonté; qu'il existe un ensemble de corps que l'on nomme univers. En dépit d'une fausse science, la certitude a maintenu son empire même sur ceux qui la nient; il n'a été donné à personne de dépasser Pyrrhon, de trouver qu'il fût facile de se dépouiller de la nature humaine.

12. Que certains esprits déterminés à violenter le sens commun ne puissent fausser la droiture de leur instinct, je ne l'oserais dire; mais j'affirme, sans hésiter,

1° Que nul n'est parvenu à douter des phénomènes internes dont il sentait la présence; 2° que si, par exception, un homme se peut persuader que les phénomènes qu'il perçoit sont dépourvus de leur réalité correspondante dans le monde extérieur, cette exception ne saurait passer, aux yeux de la science et de la raison, que pour une sorte de folie. Berkeley, niant l'existence des corps et forçant la nature à plier sous les subtilités de l'esprit, n'est qu'un phénomène étrange, un objet de curiosité dans son isolement : « La folie, pour sublime qu'elle soit, ne laisse pas d'être folie. »

Reléguant le doute dans le domaine de la spéculation, les sceptiques eux-mêmes conviennent de la nécessité de s'accommoder, dans la pratique, aux témoignages des sens, à ce qu'ils nomment les apparences ; philosophes tant que dure la discussion, ils cessent de l'être la discussion finie, et redeviennent hommes.

Écoutons Hume qui niait avec Berkeley l'existence des corps. « Je mange, dit-il, je joue au trictrac, je parle avec mes amis, je suis heureux dans leur compagnie ; et quand, après deux ou trois heures de récréation, je reviens à ces spéculations, elles me paraissent si froides, si en dehors de la nature, si ridicules, que je n'ai pas le courage de les continuer. Je me vois absolument et nécessairement forcé de vivre, de parler et de travailler comme les autres hommes dans le train commun de la vie. » (*Traité de la nature humaine*, tom. 1er.)

13. Tenons-nous en garde contre la tentation puérile d'ébranler les fondements de la raison humaine : ce qu'il faut chercher dans les questions relatives à la certitude, c'est une connaissance profonde des principes de la science et des lois qui président au développement de notre esprit. La mission de la philosophie n'est point d'entasser des ruines.

L'astronome scrute les profondeurs des cieux, elle y découvre les lois qui régissent les mondes, et ne cherche pas à troubler l'ordre admirable de l'univers. Non, le doute ne vivifie point la philosophie, il l'anéantit. Pour étudier les phénomènes de la vie,

un insensé ouvre sa poitrine et plonge le fer dans son cœur palpitant. Voilà le sceptique !

La sobriété de l'esprit est aussi une vertu. Point de sagesse sans prudence; point de philosophie en dehors du bon sens. Nous portons au fond de notre âme une lumière divine, gardons-nous de l'éteindre; elle nous fait lire sur l'écueil où vient se briser la sagesse humaine ces mots : *Vous n'irez pas plus loin!* Celui qui les a tracés est l'auteur de tous les êtres, le législateur du monde des corps et du monde des esprits, l'être infini, raison dernière de toutes choses.

14. La certitude préexiste à tout examen, mais elle n'est pas aveugle ; elle naît ou de la clarté de la vision intellectuelle, ou d'un instinct conforme à la raison. Dans le raisonnement, notre esprit arrive à la vérité par l'enchaînement des propositions, c'est-à-dire à l'aide d'une lumière qui se réfléchit d'une vérité à l'autre. Dans la certitude primitive, la lumière est directe; la vision se nomme évidence et n'a pas besoin de la réflexion.

Ainsi, la certitude dont nous constatons l'existence n'est point un phénomène obscur; loin de vouloir éteindre la lumière à son foyer, nous affirmons qu'elle y est plus brillante que dans ses rayonnements. Le soleil éclaire le monde; si l'on nous demande d'expliquer sa nature et ses rapports avec le reste de la création, nierons-nous le soleil? Le physicien qui veut étudier la lumière et déterminer ses lois commencera-t-il par faire la nuit autour de lui?

15. C'est du dogmatisme, dira-t-on. Mais ce dogma-

tisme, nous venons de le voir, a pour appuis les sceptiques eux-mêmes, les Pyrrhon, les Hume, les Fichte. Ce n'est pas une simple méthode philosophique, c'est la soumission volontaire à une nécessité inévitable de notre nature, c'est la combinaison de la raison avec l'instinct, c'est l'attention multiple et simultanée aux différentes voix qui résonnent dans le fond de notre esprit. Pascal a dit : « La nature confond les pyrrhoniens, la raison confond les dogmatistes. » Cette pensée, qui passe pour profonde et qui l'est, sous certains rapports, renferme néanmoins une *inexactitude*. Il n'y a pas égalité de confusion *dans les* deux cas. La raison, si elle reste naturelle, ne confond point le dogmatiste ; et la nature, soit seule, soit unie à la raison, confond le phyrronien. Le véritable dogmatiste commence par donner à la raison la nature pour fondement ; il se sert d'un instrument qui se connaît lui-même, qui confesse l'impuissance de tout prouver, et qui, loin de choisir arbitrairement les premiers principes dont il a besoin, les reçoit de la nature. Ainsi, la raison ne confond pas le dogmatiste qui, guidé par elle, lui cherche un fondement solide. Quand la nature confond les pyrrhoniens, elle atteste le triomphe des dogmatistes dont le principal argument contre le scepticisme absolu est la voix de la nature même. La pensée de Pascal serait plus exacte sous cette forme : « La nature confond les pyrrhoniens, et elle est nécessaire à la raison des dogmatistes. » L'antithèse serait moins brillante, mais plus vraie. Les dogmatistes ne mé-

connaissent pas la puissance de la nature. En dehors de cette base, la raison ne peut rien; il lui faut un point d'appui. Avec un point d'appui, Archimède offrait de soulever le monde; sans point d'appui, le levier le plus puissant ne remuerait pas un atome[1].

---

## CHAPITRE III.

### Deux certitudes : certitude du genre humain, certitude philosophique.

16. La certitude n'est pas le produit de la réflexion; développement spontané de la nature de l'homme, elle est inhérente à l'exercice de ses facultés intellectuelles et sensibles. Ces facultés ne se peuvent passer de la certitude; elle est leur raison d'agir. Voilà pourquoi nous la possédons d'instinct et sans réflexion, jouissant de ce don du créateur comme de tant d'autres bienfaits qui accompagnent l'existence.

Il est donc indispensable de distinguer entre la certitude du genre humain et la certitude philosophique, bien qu'à vrai dire on ne comprenne pas trop ce que pourrait valoir une certitude humaine en lutte avec la certitude du genre humain.

17. Nous l'osons affirmer : à part quelques instants donnés à l'étude des bases de nos connaissances, le philosophe lui-même se range à l'opinion du commun

[1] Voyez la note II à la fin du volume.

des hommes en ce qui touche à la certitude. Les discussions subtiles auxquelles il s'est livré ne laissent pas la moindre trace dans son esprit. Il s'étonne de voir que son doute prétendu n'était qu'une pure fiction. Que si, même durant ses méditations les plus empreintes de scepticisme, il en vient à s'interroger, il se trouve aussi certain que l'homme le plus inculte, de ses actes internes, de l'existence de son corps, de l'existence du monde des corps et de mille autres vérités qui constituent le capital des connaissances nécessaires dans la pratique de la vie.

Interrogez l'enfant, comme l'homme mûr, comme le vieillard, sur la certitude qu'ils ont de leur propre existence, de leurs actes internes et externes, sur l'existence de leurs parents, de leurs amis, du lieu où ils résident, vous ne verrez point une ombre d'hésitation. Enfants, vieillards, hommes faits, tous vous répondront de même; et, si les questions philosophiques qui nous occupent sont étrangères à vos interlocuteurs, leur regard étonné vous dira leur pensée: un homme sérieux s'enquérir de choses *si claires !*

18. Comme le mode selon lequel se développent les facultés sensitives, intellectuelles et morales d'un enfant nous est inconnu, nous ne pouvons démontrer *à priori*, par l'analyse des opérations de son esprit, que la certitude se forme sans le secours de la réflexion ; mais cette démonstration nous sera fournie par l'exercice même de ces facultés, lorsqu'elles ont atteint leur développement.

C'est un fait d'observation, que les facultés de l'enfant agissent habituellement en un sens direct, spontané et non réfléchi : preuve manifeste qu'elles se développent en ce sens, et non par réflexion.

S'il était l'œuvre de la réflexion, le développement primitif supposerait la faculté de réfléchir portée à un très haut degré ; or, il n'en est point ainsi, peu d'hommes sont doués de cette force et chez la plupart elle est à peu près nulle ; on ne l'acquiert que par un travail opiniâtre. Que d'efforts pour passer de la connaissance *directe* ou *intuitive* à la connaissance réfléchie !

19. Appelez l'attention d'un enfant sur un objet quelconque, il le perçoit ; mais appelez son attention sur la perception même, son entendement se trouble ; il ne peut vous suivre.

Il s'agit, par exemple, des premiers éléments de la géométrie.

Voyez-vous cette figure terminée par trois lignes ! C'est un triangle. Les lignes se nomment côtés, et les points où ces lignes se réunissent se nomment *sommets* des angles.

Cette figure terminée par quatre lignes est un quadrilatère ; il a, comme le triangle, ses côtés et ses sommets. — Un quadrilatère peut-il être un triangle, et *vice versâ*. — Non. — Jamais ? — Jamais. — Et pourquoi ? — Ici quatre côtés ; là trois ; comment seraient-ils une même chose ? — Qui sait ? vous le voyez ainsi, vous ; mais.... — Mais comment ne le

voyez-vous pas? Ceci est trois, ceci quatre; quatre n'est pas la même chose que trois.

Tourmentez l'entendement de cet enfant tant qu'il vous plaira, vous ne le ferez point sortir de son thème; vous observerez que sa perception et sa raison agissent toujours en sens direct, c'est-à-dire en se fixant sur l'objet; mais vous n'obtiendrez jamais que, de lui-même, il ramène son attention sur ses actes internes, qu'il pense sa pensée, qu'il combine des idées réfléchies, qu'il y cherche la certitude de son jugement.

20. Ceci nous mène à signaler une erreur capitale dans l'enseignement de l'art de penser. On assujettit, dès le début, une intelligence à peine formée à ce que la science offre de plus difficile, la réflexion. C'est aussi sage que de commencer le développement physique d'un enfant par les exercices les plus violents de la gymnastique. Le développement scientifique de l'homme doit être calqué sur son développement naturel; celui-ci est dans le sens direct, non dans le sens réfléchi.

21. Autre exemple tiré de l'exercice des sens.

Un enfant vous dit: entendez-vous cette musique? — Quelle musique? — Vous n'entendez donc pas? — Dites que vous croyez entendre. — Mais je l'entends. — Comment le savez-vous? — C'est que je l'entends....

*Je l'entends!* Vous n'obtiendrez jamais qu'il hésite ou qu'il ait recours à un acte réfléchi, pas même pour se délivrer de vos importunités. « Je l'entends;

ne l'entendez-vous pas? » Il ne sait rien de plus, et toute votre philosophie n'égalera jamais la *force irrésistible* de la sensation qui lui fait dire sans crainte: « J'entends une musique; elle existe; pour en douter il faut avoir perdu l'ouïe. »

22. Si les facultés de l'enfant se développaient dans une alternative d'actes directs et d'actes réfléchis; si, pendant qu'il forme sa certitude sur les choses humaines, sa pensée allait au delà des choses mêmes, il est évident qu'une répétition d'actes de ce genre laisserait des traces dans son esprit. Pressé de rendre compte de ses raisons de croire, il saurait remettre en œuvre les moyens employés déjà. Il saurait se détacher de l'objet présent, de l'impression présente, et, se repliant en lui-même, recueilli au fond de son entendement, pensant à propos de sa pensée, il serait en état de résoudre, en ce sens, les difficultés proposées. Mais rien de tel n'a lieu; donc, point d'actes réfléchis; ce qui prouve que l'enfant n'a que des perceptions accompagnées de la certitude intime de ces perceptions; tout cela d'une façon confuse, instinctive, sans rien qui rappelle ce que nous nommons réflexion philosophique.

23. Il en est, ici, de l'homme fait, quelle que soit la clarté, la pénétration de son intelligence, comme de l'enfant. S'il est étranger aux études philosophiques, vous recevrez, aux mêmes questions, à peu près les mêmes réponses. L'expérience prouve, encore mieux que tous les raisonnements, que nul n'acquiert la certitude par un acte réfléchi.

24. Sources de la certitude philosophique : le sens intime, les sens extérieurs, le sens commun, la raison et l'autorité. Voyons, par quelques exemples, la part de réflexion qui revient à chacune d'elles, et comment pensent et le commun des hommes et les philosophes, lorsqu'ils oublient qu'ils sont philosophes.

25. Un homme, étranger aux questions qui nous occupent, vient de visiter un monument qui laisse dans son âme une impression vive et durable, l'*Escurial,* par exemple. Essayez, lorsqu'il est encore sous le charme du souvenir, d'élever des doutes dans son esprit sur l'existence de ce souvenir et sur sa correspondance, soit avec la visite qu'il vient de faire, soit avec l'édifice qu'il a vu. S'il ne prend vos paroles pour un jeu de votre esprit, je l'ose affirmer, il n'hésitera pas à vous soupçonner de folie. Entre l'existence actuelle du souvenir, la correspondance de ce souvenir avec l'acte que nous appelons voir et la concordance de ces phénomènes avec l'existence de l'édifice, choses si parfaitement distinctes, il n'aperçoit pas la plus légère différence. Il n'en sait pas plus, sur ces matières, que l'enfant. « Je me souviens ; j'ai vu ; la chose est comme je me la rappelle. » Voilà toute sa science ; pas de réflexion, pas d'analyse ; tout est direct et simultané.

Ainsi du commun des hommes, par rapport aux phénomènes du sens intime. La certitude suit directement le phénomène ; et rien ne saurait ajouter à la force même des choses, à l'instinct de la nature.

Exemple tiré du témoignage des sens :

26. Un objet se présente-t-il à la distance convenable et sous un jour suffisant; nous jugeons aussitôt de sa grandeur, de sa forme et de sa couleur, avec une confiance entière dans notre jugement, bien que de notre vie nous n'ayons pensé aux théories de la sensation, ni aux rapports de nos organes avec les objets extérieurs. Notre jugement se forme en dehors de tout acte réfléchi. Nous avons vu; c'est assez; la certitude est formée. Si nous replions notre attention sur nos actes, ce n'est qu'après avoir lu les livres où ces questions sont agitées; et cette attention, remarquons-le bien, ne dure que le temps donné à l'analyse scientifique : cela fait, nous n'y pensons plus; nous voilà dans la vie commune; la vie philosophique n'est qu'une rare et courte exception.

N'oublions point qu'il s'agit ici de la certitude du jugement formé par suite de la sensation, dans ses rapports avec les usages de la vie, et nullement dans ses rapports avec la nature des choses. Il importe peu, par exemple, que les couleurs soient ou ne soient pas inhérentes au corps, pourvu que le jugement formé n'altère en rien nos relations avec les objets.

27. Exemple tiré du sens commun :

En présence d'une assemblée nombreuse, jetez, au hasard, sur le sol, un certain nombre de caractères d'imprimerie, en annonçant aux spectateurs que leurs noms vont se trouver formés. Attendra-t-

on, pour refuser de croire, d'avoir approfondi les questions de la certitude?

28. Exemple emprunté à la raison :

Tout le monde raisonne, et souvent avec justesse, au moins dans les choses usuelles et pratiques. Sans art, sans réflexion d'aucune sorte, nous distinguons le vrai du faux, le sophisme de l'argument qui conclut. Avons-nous besoin, pour cela, d'étudier la marche de notre entendement? Nous suivons le bon chemin sans nous en apercevoir; et tel qui durant sa vie aura mille fois raisonné juste, ne se sera pas une fois enquis de la manière dont se forment ses raisonnements. Les dialecticiens, eux-mêmes, ont-ils toujours les règles de la logique sous les yeux?

29. On a entassé les volumes sur les opérations de notre entendement; et ces opérations, l'esprit le plus inculte les pratique à son insu. Que n'a-t-on pas écrit sur l'abstraction, la généralisation, les universaux! Avons-nous besoin, pour les appliquer, de les soumettre à l'analyse? Le langage de l'homme le plus simple nous offre des exemples de l'universel et du particulier; il raisonne, et chaque chose est à sa place dans ses raisonnements. Nulle difficulté ne l'arrête dans ses actes directs, tout est clair et lumineux pour lui; mais appelez son attention sur ces mêmes actes, sur l'abstraction, par exemple, demandez un acte réfléchi. La lumière s'éteint; son esprit tombe dans une sorte de chaos.

Il est donc aisé de voir que, même dans le raison-

nement, la réflexion qui s'exerce sur l'acte n'a qu'une médiocre influence.

30. Un exemple de l'autorité du témoignage.

Nul ne doute de l'existence d'un pays que l'on appelle Angleterre ; et, bien que le plus grand nombre ne connaisse l'Angleterre que par ouï-dire, la certitude est telle que la vue même ne saurait y rien ajouter. A-t-on, cependant, analysé les fondements de cette certitude? et l'analyse augmenterait-elle la certitude? Non; dans ce cas, comme en bien d'autres, point d'actes réfléchis. La certitude se forme à l'aide de l'instinct et sans le secours de la philosophie.

31. Concluons de ces exemples, que dans la recherche, ou plutôt dans la pratique de la certitude, autre est la voie suivie par l'humanité, autre est la voie de la philosophie. Le créateur, en tirant les êtres du néant, leur a donné des facultés en rapport avec la place qu'ils occupent dans l'échelle de la création. Or l'être intelligent avait besoin de croire. Qu'adviendrait-il si, dès les premières impressions, et pour ainsi dire au moment de la germination des idées, il nous fallait péniblement élaborer un système qui nous mît à couvert de l'incertitude? Notre intelligence mourrait dans son berceau; perdue dans ses propres subtilités, elle n'arriverait jamais à percer le nuage; elle s'éteindrait avant de donner sa lumière.

32. Le créateur a pourvu à la vie des corps en leur préparant l'air qui les vivifie et le lait qui les nourrit. La certitude est le lait, la vie des intelligences; elle est aussi un don du créateur! Qui ne

sait que les efforts des génies les plus pénétrants, les plus élevés, les plus vigoureux, n'ont pu, jusqu'à ce jour, donner aux sciences des fondements solides? On démontrerait aisément que s'il est dans la science philosophique une partie purement spéculative, ce sont les questions de certitude.

33. Bien avant que ces questions eussent été posées, l'humanité était certaine d'une infinité de choses; comparez le nombre des prétendus philosophes au reste du genre humain? La certitude existe indépendamment de tous les systèmes; les théories demeurent et demeureront sans influence sur ce phénomène. Elle est; il ne peut être question que de la régler, ou tout au plus de la raffermir.

34. Le scepticisme seul pouvait sortir de ces discussions vaines, la variété, l'opposition des systèmes étant plus propre à engendrer le doute qu'à le dissiper. Par bonheur, la nature oppose au doute une barrière infranchissable; les rêveries des savants ne passent pas le seuil des bibliothèques; elles ne deviennent pratiques ni pour le grand nombre ni pour ceux-là mêmes qui les ont inventées.

35. Analyser les fondements de la certitude dans l'intention de reconnaître, de constater les lois qui régissent l'esprit humain, mais sans se flatter de changer la nature des choses, voilà le rôle de la philosophie.

36. Que dis-je! même dans ces limites, les résultats qu'elle fournit sont loin d'être satisfaisants. Rappelons-nous ce qui a été établi plus haut. La

science constate le phénomène parce qu'il est réel et vrai; mais elle n'en peut donner qu'une explication gratuite : ce phénomène échappe à l'analyse.

En effet, l'expérience démontre que l'entendement ne prend pour guide aucune des considérations présentées par la philosophie. La certitude la plus absolue, la plus ferme, est le résultat spontané d'un instinct naturel; c'est une adhésion inébranlable arrachée par l'évidence, par la force du sens intime, par une impulsion involontaire; ce n'est pas une conviction produite par une série de raisonnements : ces raisonnements, ces combinaisons n'existent que dans l'esprit du philosophe; ainsi, lorsqu'on veut signaler les fondements de la certitude, on n'indique point ce qui est, mais tout au plus ce qui pourrait ou devrait être.

Admettons que les philosophes se laissent guider par leurs systèmes, qu'ils ne les oublient point, qu'ils ne s'en écartent jamais; nous aurons la raison de la certitude philosophique, non la raison de la certitude humaine. Or, s'il est vrai que les philosophes se bornent à user de leurs moyens scientifiques du haut de leurs chaires, il suit que les prétendus fondements sont une pure théorie. Où donc est la réalité?

37. Cette démonstration de la vanité des systèmes philosophiques, à l'égard des fondements de la certitude, nous mène-t-elle au scepticisme? non; mais, par une juste appréciation du néant des subtilités de la raison, par la comparaison de notre impuissance

avec la force irrésistible de la nature, elle nous apprend à respecter les lois que le créateur a posées à notre intelligence; elle nous met sur la voie où marche l'humanité; elle nous incline au joug d'une philosophie judicieuse, de la philosophie du bon sens, c'est-à-dire à la loi de notre être[1].

---

## CHAPITRE IV.

### La science transcendantale existe-t-elle dans l'ordre intellectuel absolu.

—

38. La philosophie cherche le premier principe des connaissances humaines; mais chaque philosophe présente le sien. Quel est le véritable? A-t-il même été découvert?

Avant de demander quel est le premier principe, il eût été bon de savoir s'il existe un premier principe; or, on ne peut supposer cette dernière question résolue affirmativement, puisque la solution change selon le point de vue où l'on se place; nous le verrons bientôt.

Ce mot, premier principe, se peut entendre de deux manières : il désigne une vérité unique, origine de toutes les autres, ou bien une vérité dont il faut supposer l'existence sous peine d'anéantir toute vérité. Dans le premier cas, le premier principe est comme une source d'où partent les mille canaux qui fertili-

[1] Voyez la note III à la fin du volume.

sent l'intelligence; dans le second, c'est un point d'appui qui doit porter, sans faiblir, le poids d'un monde.

39. Existe-t-il une vérité, principe de toute vérité? Dans la réalité, dans l'ordre des êtres, dans l'ordre intellectuel universel, oui : dans l'ordre intellectuel humain, non.

40. Dans l'ordre des êtres, il existe une vérité première, parce que la vérité est la réalité, et qu'il existe un être auteur de tous les êtres. Cet être est une vérité, la vérité même, la plénitude de la vérité, car il est l'essence même de l'être, la plénitude de l'être.

Toutes les écoles philosophiques ont reconnu cette unité d'origine. Les athées la nomment force; les panthéistes, substance unique, l'absolu, l'inconditionnel. Les uns et les autres, ayant abandonné l'idée de Dieu, sont contraints de mettre à sa place quelque chose d'où ils puissent tirer l'univers et les phénomènes multiples de l'univers.

41. Dans l'ordre intellectuel universel, il existe une vérité mère de toute vérité, c'est-à-dire qu'il n'y a point seulement unité d'origine dans les vérités réalisées ou dans les êtres considérés en eux-mêmes, mais que cette unité se manifeste dans l'enchaînement des idées qui représentent les êtres; de sorte que, si notre entendement se pouvait élever à la connaissance de toutes les vérités, en les embrassant dans leur ensemble et dans leurs rapports, il verrait que malgré leur dispersion presque infinie, malgré leur divergence apparente, parvenues à une certaine hauteur, ces vérités vont convergeant vers un

centre commun, où elles s'unissent en faisceau, comme des rayons de lumière dans le point lumineux qui les verse sur le monde.

42. Il arrive souvent que les théologiens, en essayant l'explication des dogmes révélés, sèment les doctrines philosophiques les plus fécondes. C'est ainsi que saint Thomas d'Aquin, dans ses *Questions sur l'entendement des anges* et dans d'autres parties de ses œuvres, nous a laissé une théorie pleine d'intérêt et de lumière. Selon le saint docteur, à mesure que les purs esprits s'élèvent dans l'ordre hiérarchique, leur intelligence agrandie s'exerce sur un moindre nombre d'idées, et cette progression ne s'arrête qu'à Dieu; Dieu connaît toutes choses dans une seule idée, cette idée unique est son essence même. Ainsi, il y a non-seulement un être auteur de tous les êtres, mais encore une idée unique, infinie, qui renferme toutes les idées. Celui qui posséderait cette idée verrait tout en elle; or, comme cette plénitude de compréhension n'appartient essentiellement qu'à l'intelligence infinie de Dieu, les créatures, en arrivant, dans l'autre vie, à la vision béatifique, c'est-à-dire à l'intuition de l'essence divine, verront plus ou moins d'objets selon qu'ils posséderont Dieu d'une manière plus ou moins parfaite. Chose admirable! le dogme de la vision béatifique, lorsqu'on sait le comprendre, est aussi une vérité philosophique de la plus haute portée. Le rêve sublime de Malebranche sur les idées était peut-être une réminiscence de ses études théologiques.

43. Réalité pour les purs esprits, chimère pour l'esprit de l'homme enfermé dans la prison du corps, la science transcendantale sera la récompense de l'âme heureuse, lorsqu'après l'épreuve de la vie elle s'élèvera dans les régions de la lumière.

44. S'il nous est permis de juger par analogie, elle existe, en effet, cette science transcendantale qui contient toutes les sciences, tandis qu'elle est contenue elle-même dans un seul principe, ou, pour mieux dire, dans une seule idée, dans une seule intuition. N'avons-nous point une image sensible de cette vérité dans la progression des êtres, dans les degrés divers où l'intelligence individuelle est distribuée, dans le développement progressif des sciences?

Un des caractères distinctifs de l'intelligence est de généraliser, de percevoir ce qui est commun dans ce qui est divers, de ramener le multiple à l'unité; et cette faculté est proportionnelle au développement intellectuel.

45. La brute ne perçoit rien au delà de ses sensations et des objets qui les causent. Nulle généralisation, nulle classification; rien qui s'élève au-dessus de l'impression reçue et de l'instinct qui pourvoit aux nécessités de la vie. L'homme, au contraire, dès le réveil de son intelligence, aperçoit des rapports sans nombre. Ce qu'il a vu dans une circonstance, il sait l'appliquer en une autre; il généralise, il embrasse dans une idée unique une multitude de rapports et d'idées. L'enfant veut-il atteindre, de la main, un objet hors de sa portée, il improvise aussitôt un

*moyen*. La brute s'arrête, durant des heures entières, devant l'objet trop haut placé qu'elle convoite. Si on lui facilite l'ascension, elle monte, mais elle est hors d'état de penser que, dans une circonstance analogue, elle doit agir de la même manière. L'un a l'idée générale d'un *moyen* et des rapports de ce moyen avec la *fin*; il s'en sert dans l'occasion. L'autre a bien devant les yeux la *fin* et le *moyen*, mais il n'aperçoit pas le rapport qui les unit et s'arrête à l'individualité matérielle des *choses*.

Chez le premier, il y a perception de l'unité; le lien qui relie en *un* les faits particuliers manque au second.

L'enfant généralise et soumet à une solution identique les cas nombreux dans lesquels un objet peut être placé hors de sa portée. Il possède, pour ainsi parler, la formule du problème.

Je conviens qu'il ne se rend pas compte de cette formule, c'est-à-dire qu'il n'y réfléchit pas; mais il la possède; la preuve, c'est que si l'occasion se présente, il en fait sur-le-champ l'application. Bien plus, qu'on lui parle, en général, de choses placées hors de la portée de sa main; vous le verrez appliquer, sans hésitation, l'idée généralisée d'un moyen auxiliaire; le bras de sa mère, d'un frère plus âgé que lui, d'un serviteur, etc., tout lui est bon; il sait découvrir en toute chose *le rapport du moyen avec la fin*. La vue de la fin tourne aussitôt sa pensée vers le moyen. L'idée générale cherche à s'individualiser dans un fait particulier.

46. Un art est un ensemble de règles, moyens pratiques de bien faire; un art est d'autant plus parfait que chacune des règles embrasse un plus grand nombre d'applications particulières, et, partant, que les règles sont moins nombreuses. Avant que les principes de l'architecture eussent été formulés, on avait construit des édifices solides, magnifiques, en harmonie avec l'usage auquel on les destinait; mais il n'y eut progrès que du jour où, constatant ce qu'il y avait de commun dans les édifices réguliers, passant de l'individuel à l'universel, formulant, enfin, des idées générales de beauté et de solidité applicables, l'on parvint à déterminer la cause de la beauté et de la solidité en elles-mêmes : alors, seulement, l'architecture naquit.

47. Ce que nous disons de l'architecture se peut étendre à tous les arts libéraux et mécaniques. Ramener la multiplicité à l'unité, renfermer dans le moindre nombre d'idées possible, le plus grand nombre possible d'applications, généraliser l'idée du beau, réaliser un type universel applicable à toutes les productions tant littéraires qu'artistiques, voilà le but de tous les efforts comme le terme de tous les progrès! La mécanique elle-même ne s'ingénie-t-elle pas, sans relâche, à réduire ses procédés? Celui-là, parmi ceux qui la cultivent, se tient pour le plus habile, qui sait allier à la simplicité des moyens la multiplicité, la variété des résultats. Lorsque nous admirons une machine, cette première qualité par-

tage nos éloges avec la seconde : merveilleux travail ! disons-nous ; et, comme il est simple !

48. Appliquons cette doctrine aux sciences exactes et naturelles.

Dans notre système actuel de numération, chaque chiffre recevant une valeur décuple en s'avançant d'une place vers la gauche, et les vides étant comblés par des zéros, l'infinité des nombres se trouve résumée dans l'unité d'une seule règle reposant elle-même sur une idée unique : le rapport de la position avec le décuple de la valeur. Tout le mérite du système est là.

Les logarithmes ont fait faire à l'arithmétique un pas immense en réduisant à ces deux opérations, additionner et soustraire, la multiplication et la division.

L'algèbre n'est autre chose que la généralisation des formules et des opérations arithmétiques, c'est-à-dire leur simplification. L'application de l'algèbre à la géométrie est la généralisation des expressions géométriques. Les formules des lignes, des figures, des corps, sont l'expression de l'idée universalisée de ces corps, de ces lignes, de ces figures. Le géomètre conserve cette idée génératrice comme un type ; et il lui suffit des applications les plus simples pour calculer pratiquement, avec la dernière exactitude, toutes les lignes de même espèce. Dans cette formule $\frac{dz}{dx}=A$, nommée coefficient différentiel, se trouve contenue l'idée mère du calcul infinitésimal. Cette idée tire son

origine de la géométrie; mais, à peine conçue dans sa généralité, elle ouvre aux sciences mathématiques des horizons immenses.

La fécondité prodigieuse de ce calcul tient à sa simplicité ; il généralise, pour ainsi dire, d'un même coup, l'algèbre elle-même et la géométrie.

49. L'unité, voilà le but de l'intelligence humaine; elle est la condition du progrès. La découvrir a été la gloire des plus grands génies ; la mettre à profit, la gloire de la science. Viète expose et applique le principe de l'expression générale des quantités arithmétiques; Descartes en fait autant pour la géométrie ; Newton découvre les lois de la gravitation universelle, en même temps que Leibnitz invente le calcul infinitésimal ; l'intelligence humaine s'est approchée de l'unité et les sciences exactes et naturelles, éclairées d'une vive lumière, marchent à pas de géant par des chemins auparavant inconnus.

50. A mesure que les sciences se perfectionnent, leurs points de contact se multiplient. Elles offrent à l'œil étonné du penseur d'étroites relations. Les anciens auraient-ils pu croire que l'idée de l'ellipse devait ouvrir à l'astronomie les secrets de l'univers ; les foyers étaient de simples points ; la courbe une ligne, rien de plus ; les rapports des foyers avec la courbe... combinaisons stériles et sans application ! Et quelques siècles plus tard, ces foyers, c'est le soleil ! cette courbe, les orbites des planètes ! Les lignes qu'un géomètre traçait sur sa table, le chemin des mondes dans l'espace !

L'union intime des sciences mathématiques et naturelles est un fait incontesté. Qui nous dira jusqu'à quel point elles se peuvent rattacher l'une et l'autre aux sciences ontologiques, psychologiques, théologiques et morales? L'univers, la multitude innombrable des êtres qui le composent, apparaissent, aux yeux de la science, comme une chaîne merveilleuse dont chaque anneau va se perfectionnant, depuis l'atome inorganique, jusqu'à l'être intelligent et libre fait à l'image de Dieu. Les différents règnes de la nature sont unis par des relations intimes : ainsi les sciences se prêtent une lumière mutuelle et participent les unes des autres. La complication des objets amène la complication des connaissances; et l'unité des lois qui régissent les êtres divers rapproche toutes les études et tend à former une science unique, universelle. Que ne nous est-il donné de voir l'identité des origines, l'unité de fin, la simplicité des voies? Nous posséderions la science transcendantale, la science mère, ou plutôt l'idée unique dans laquelle tout se peint tel qu'il est, où tout se voit sans efforts, comme dans une glace pure un paysage magnifique avec ses proportions, sa forme et ses couleurs. Sachons nous contenter, cependant, des ombres de la réalité; et, dans l'instinct qui pousse notre entendement à simplifier toutes choses, dans ses aspirations vers l'unité, saluons l'indice précurseur de la science unique qui n'est autre chose que l'intuition de l'idée unique, incrée, infinie! C'est ainsi que dans le désir du bonheur dont

notre cœur est agité, dans la soif des jouissances qui nous tourmente, nous trouvons la preuve que tout ne se termine pas ici-bas et que notre âme est faite pour la possession d'un bien refusé à notre vie mortelle.

51. Cette unité que nous avons observée dans la gradation harmonique des êtres, dans l'enchaînement des sciences, nous la retrouvons encore en comparant l'homme à l'homme, en étudiant le don par excellence de l'esprit humain : le génie! Les esprits marqués de ce sceau se distinguent par l'unité et l'étendue. Ont-ils à traiter une question difficile, ils la simplifient, ils l'aplanissent en la voyant de haut, en s'établissant dans une idée principale qui rayonne sur toutes les autres. Veulent-ils résoudre un sophisme, ils portent le fer à la racine et d'un mot détruisent l'illusion. Que s'ils emploient la synthèse, discernant sans hésitation le principe fondamental, ils indiquent d'un trait le chemin qui doit conduire au résultat; dans l'analyse, ils se placent d'instinct au point de départ; ils saisissent le ressort caché; ils nous ouvrent l'objet, pour ainsi dire, et nous en révèlent les mystères les plus obscurs. Que s'il s'agit d'une découverte, tandis que le vulgaire hésite et tâtonne, l'homme de génie frappe du pied le sol et dit : « Le trésor est là! » Pas de longs raisonnements, pas de détours superflus : des pensées, en petit nombre, mais fécondes; peu de paroles, mais dans chacune d'elles une perle enchâssée.

52. Oui, dans l'ordre intellectuel, il existe une vé-

rité, principe de toutes les vérités, une idée qui embrasse toutes les idées ; ainsi nous l'enseigne la philosophie ; ainsi nous le révèlent les efforts, les tendances naturelles, instinctives de toute intelligence vers la simplification et l'unité ; ainsi le proclame le sens commun ; oui, un entendement est d'autant plus noble et plus élevé qu'il est plus vaste et plus *un*[1].

---

## CHAPITRE V.

**La science transcendantale n'existe pas dans l'ordre intellectuel humain. Elle ne peut venir des sens.**

53. L'ordre intellectuel humain ne présente point, ici-bas, de vérité première de laquelle toutes les autres dérivent. Les philosophes ont cherché en vain cette vérité ; ils ne l'ont point trouvée, parce qu'il était impossible de la trouver. Où serait-elle, en effet ?

54. Viendrait-elle des sens ?

Les sensations sont aussi diverses que les objets qui les causent ; nous leur devons la connaissance de certaines individualités matérielles ; mais ce n'est point dans ces individualités ou dans les sensations qu'elles produisent, que se peut trouver la vérité, source de toutes les autres.

55. Un bruit arrive à notre oreille, un objet frappe notre vue, un parfum éveille notre odorat, une saveur

[1] Voyez la note IV à la fin du volume.

notre goût, un corps affecte vivement le sens du toucher; nous attribuons à chacune de ces impressions une certitude égale, n'importe l'organe qui les produit. La sensation peut avoir des degrés, *la certitude* de la sensation n'en a pas; il en est ainsi de la correspondance de la sensation avec son objet externe; cette correspondance est aussi certaine pour la vision qu'elle l'est pour l'odorat ou pour tout autre sens.

Donc, il n'existe point de sensation, origine de certitude pour toutes les autres. Le commun des hommes n'affirme que par cette raison : « Je sens ainsi. » Les phénomènes que l'on a observés après l'opération de la cataracte prouvent, il est vrai, qu'une simple sensation ne suffit pas toujours à l'appréciation vraie de l'objet senti, et que les sens se prêtent un secours mutuel; mais ce fait n'assigne à aucun d'eux la prééminence. Si, pour se former une idée vraie des grandeurs et des distances, au moment où ses yeux s'ouvrent à la lumière, l'aveugle de naissance a besoin du secours du tact, nul doute qu'un homme en qui se développerait, pour la première fois, le sens du toucher, ne dût pareillement s'aider de la vue, jusqu'à ce qu'il eût appris à fixer les rapports de la sensation avec l'objet, et par la sensation à connaître les propriétés de cet objet même.

56. L'aveugle de Cheselden ne distingua point d'abord, de l'organe de la vision qu'il venait de recouvrer, les objets extérieurs; mais ce fait célèbre est contredit par d'autres faits qui conduisent à des

résultats directement opposés. La jeune fille opérée de la cataracte par *Jean Janin*, et d'autres aveugles de naissance auxquels le professeur *Louis de Gregori* a rendu la vue, firent cette distinction sur-le-champ; ainsi le rapporte *Rosmini*. (Essai sur l'origine des idées, §. 5, ch. 472, p. 268.) Toutefois, il donne la préférence au fait de Cheselden, qu'il dit avoir été renouvelé en Italie par le professeur *Jacques de Pavie*, avec les mêmes résultats.

57. Par quel moyen l'action combinée des sens nous met-elle en état d'apprécier la réalité objective? Je ne le saurais dire. Le développement de nos facultés intellectuelles et sensitives se trouve accompli avant que nous ayons appris à réfléchir. Ainsi, nous sommes certains de l'existence et des propriétés des choses, sans avoir pensé à la certitude et encore moins aux moyens de l'acquérir.

58. Mais supposons qu'il nous soit possible de soumettre à notre examen les sensations elles-mêmes, en tant que sensations, et les rapports des sensations avec les objets, abstraction faite de la certitude acquise, et en agissant comme si nous cherchions à l'acquérir; trouverons-nous une sensation qui puisse servir de point d'appui à la certitude de toutes les autres? Non. Les difficultés que présentent celles-ci se retrouveraient tout entières dans celle-là.

59. Comment, par exemple, fixer les rapports du sens de la vue avec celui du toucher, et déterminer jusqu'à quel point ils dépendent l'un de l'autre? Ces

questions viendront plus tard; je m'abstiendrai de les traiter ici. Elles méritent mieux qu'une discussion incidente.

60. Que gagnerait la science à constater que la certitude de toutes les sensations relève, philosophiquement parlant, d'une seule? Toute sensation est un fait individuel contingent; comment, de là, nous élever aux vérités nécessaires? A quelque point de vue qu'on la considère, la sensation n'est que l'impression reçue par le ministère des organes. Nous sommes sûrs de l'impression parce qu'elle est intimement présente à notre âme; quant à ses relations avec l'objet qui la produit, nous en demandons la certitude à la réitération de la sensation, ou même à des sensations nouvelles, soit du même organe, soit de plusieurs organes différents; mais tout cela, d'instinct, sans réflexion, condamnés que nous sommes à voir notre intelligence se briser contre ce grain de sable que la nature a posé pour limite à l'orgueil de notre raison.

61. Ainsi, loin de nous révéler un fait primitif, pouvant servir de fondement à une certitude philosophique, les sensations se présentent à nous comme une suite de faits particuliers, parfaitement distincts, mais semblables, mais égaux quant à la sécurité qu'ils produisent, sécurité qui prend le nom de certitude. On décompose l'homme; on le réduit à l'état de machine; puis on lui donne un sens à l'aide duquel il perçoit certaines sensations; puis un autre, de telle sorte qu'il combine ses sensations nouvelles

avec les précédentes, et l'on procède ainsi synthétiquement jusqu'à ce qu'il les possède et les exerce tous. Vains efforts, jeux de l'esprit, travail ingénieux peut-être, mais inutile et propre seulement à flatter l'orgueil humain ! En réalité, on ne peut dire que la science philosophique ait fait un seul pas. Les évolutions que l'inventeur imagine ne sont point l'œuvre de la nature ; or, le véritable philosophe doit examiner, non ce qui pourrait être selon sa pensée, mais ce qui est.

Condillac animant progressivement sa statue, et tirant d'une seule sensation l'ensemble des connaissances humaines, nous représente ces prêtres qui, de l'intérieur de l'idole où ils s'étaient cachés, rendaient leurs oracles trompeurs. Accordons au philosophe sensualiste toutes ses prétentions; laissons-le régler, à sa guise, la dépendance respective des sensations ; son système s'écroule si vous exigez qu'il raisonne sur la sensation pure, quelque transformée qu'il la suppose. Mais réservons ces questions pour la partie de cet ouvrage où nous étudierons la nature et l'origine des idées.

62. Pourquoi suis-je certain que la sensation suave que mon odorat éprouve vient de l'objet qui s'appelle *une rose ?* Parce que mes souvenirs l'attestent; parce que le tact et la vue confirment le témoignage de l'odorat. Mais comment puis-je savoir que ces sensations sont quelque chose de plus que des impressions purement subjectives? Pourquoi ne croirais-je point qu'elles viennent d'une cause quelconque, sans re-

lation avec les objets extérieurs? Sera-ce en vertu du témoignage des hommes? Mais l'existence des témoins eux-mêmes m'est-elle bien démontrée? Comment, d'ailleurs, savent-ils ce qu'ils affirment? et moi-même comment sais-je que je les entends?

Les difficultés soulevées à propos de la vue, du toucher existent aussi pour l'ouïe. Si je doute du témoignage de l'un ou de plusieurs de ces sens, pourquoi ne douterais-je point du témoignage de tous les autres? Le raisonnement n'a donc rien à faire ici; ses sophismes tendent à m'inspirer un doute impossible, à me ravir une sécurité dont, malgré tout, je ne puis me défaire.

Que si j'en appelais au raisonnement pour appuyer le témoignage de la sensation, celle-ci ne serait donc plus la source première de toute vérité. Nous aurions changé le terrain de la discussion.

63. Il résulte de ce qui précède : 1° qu'il n'existe point de sensation où les autres puisent leur certitude; je me suis contenté de l'indiquer ici, me réservant de le démontrer au traité des sensations; 2° que cette sensation première, alors même qu'elle existât, serait impuissante à rien fonder dans l'ordre intellectuel, la sensation étant profondément distincte de la pensée; 3° que les sensations, loin d'être la base de la science trascendantale, ne peuvent, par elles seules, fonder aucune science. Comment, d'un fait contingent, faire sortir des vérités nécessaires [1]?

[1] Voyez la note V à la fin du volume.

## CHAPITRE VI.

**Suite de la discussion sur la science transcendantale. — Insuffisance des vérités réelles.**

64. Il était bon d'écarter de notre route le système de Condillac, non qu'il ait une valeur intrinsèque ou qu'il soit en honneur aujourd'hui, mais pour déblayer le terrain et préparer un champ libre à des études plus élevées. Ce système, aussi présomptueux que stérile, discréditait la philosophie. Les côtés les plus sublimes de la science de l'esprit s'évanouissent dans l'homme statue et dans les sensations transformées. Mettre hors de cause de telles erreurs, c'est venger les droits de la raison humaine. Ainsi, pour préparer une voie large et sûre, on comble les fondrières et l'on enlève les broussailles et les ronces qui gênent le passage.

65. Nous voulons prouver que dans l'ordre intellectuel humain, durant cette vie, il n'est aucun principe source de toutes les vérités, parce qu'il n'est point de vérité, appartenant à cet ordre, qui embrasse toutes les autres.

Les vérités sont de deux sortes : *réelles* ou *idéales*. J'appelle vérités *réelles* les faits, ou ce qui existe; vérités *idéales*, l'enchaînement nécessaire des idées. Une vérité *réelle* se peut exprimer par le verbe *être*

pris substantivement, ou du moins elle suppose une proposition où le verbe soit employé dans ce sens : une vérité idéale s'exprime par le même verbe pris dans le sens *copulatif*, en tant qu'il désigne le rapport nécessaire de l'attribut avec le sujet, abstraction faite de l'existence de l'un et de l'autre : *Je suis*, c'est-à-dire *J'existe;* voilà une vérité réelle, un fait. *Ce qui pense existe*, voilà une vérité idéale, puisqu'on n'affirme pas qu'il y ait quelqu'un qui pense ou qui existe : en d'autres termes, puisqu'on affirme un rapport entre la pensée et l'être. Aux vérités réelles correspond le monde réel, le monde des existences ; aux vérités idéales, le monde logique, celui des *possibilités*.

Quelquefois le verbe *Être* se prend *copulativement*, bien que le rapport qu'il exprime ne soit pas nécessaire : par exemple, dans toute proposition contingente, ou lorsque l'attribut n'appartient pas à l'essence même du sujet. Quelquefois la nécessité est conditionnelle, c'est-à-dire qu'elle suppose un fait ; et dans ce cas il n'y pas nécessité absolue, puisque le fait supposé est toujours contingent. Par vérités *idéales*, j'entends ces vérités qui expriment un rapport absolument nécessaire, abstraction faite de l'existence. Et je comprends, au contraire, parmi les vérités réelles toutes celles qui supposent une proposition établissant un fait. A cet ordre appartiennent les sciences naturelles, car elles supposent toutes quelque fait objet de l'observation.

66. Nulle vérité réelle finie ne peut être la source

de toutes les autres. La vérité, dans ce cas, est l'expression d'un fait particulier, contingent, et parce la même elle ne saurait contenir en soi le monde des existences, c'est-à-dire le reste des vérités réelles, ou même les vérités idéales qui tiennent aux rapports nécessaires, dans l'ordre du possible.

67. Si notre intelligence avait l'intuition de l'existence infinie, nous connaîtrions une vérité réelle, principe de toute vérité. Mais cette existence infinie ne nous est connue que par le raisonnement. La vue intuitive de Dieu est réservée à une vie supérieure ; il suit de là que le fait de cette existence, raison de toutes les autres, se dérobe à nous. Que dis-je ? même après que nous nous sommes élevés par le raisonnement à cette connaissance, nous ne pouvons expliquer, de ce point de vue, l'existence du fini par celle de l'infini. En effet, si nous faisons abstraction de l'existence du fini, le raisonnement à l'aide duquel nous nous étions élevés jusqu'à la connaissance de l'infini s'évanouit, et avec lui l'édifice tout entier de notre science. Donnez à un homme, au moyen du raisonnement, une démonstration de l'existence de Dieu, et demandez-lui, qu'abandonnant le point de départ et s'appuyant sur l'idée seule de l'infini, il explique non-seulement la possibilité mais la réalité de la création ; c'est lui demander l'impossible. Le fini est la base de son raisonnement ; enlevez cette base, tout s'écroule. L'architecte qui vient d'élever dans les airs une coupole hardie, l'y soutiendra-t-il en la privant de ses fondements ?

68. Que l'on prenne une vérité réelle, le fait le plus incontesté, le plus certain, il demeure stérile si les vérités *idéales* ne le fécondent. J'existe, je pense, je sens, voilà des faits incontestables, sans doute; mais qu'en peut tirer la science? Rien, ce sont des faits particuliers, contingents, entièrement isolés de ce qui n'est pas eux-mêmes, et dont l'existence reste indifférente au monde des idées.

Vérités de l'ordre sensible qui ne s'élèvent à l'ordre scientifique que par leur combinaison avec les vérités idéales. En constatant le fait de la pensée et de l'existence, Descartes ne s'aperçut point qu'il passait de l'ordre réel à l'ordre idéal. *Je pense*, disait-il : s'en tenir là, c'était réduire toute sa philosophie à une simple intuition de la conscience; or il voulait faire quelque chose de plus; il voulait raisonner, et par nécessité il s'aida d'une vérité idéale : *Ce qui pense existe*. Ainsi, il fécondait un fait individuel, contingent, par la vérité universelle et nécessaire; et, comme il avait besoin d'un guide pour aller en avant, il le demandait à la légitimité de l'évidence. On le voit, ce philosophe, qui recherchait avec tant d'empressement l'unité, se heurta dès les premiers pas contre ce phénomène triple : *un fait*, *une vérité objective*, *un criterium;* un fait dans la conscience du *moi;* une vérité objective dans le rapport nécessaire de la pensée avec l'existence; un criterium dans la légitimité de l'évidence des idées.

On peut jeter à tous les philosophes le défi de raisonner sur un fait, sans appeler à leur aide les

vérités idéales. La stérilité du fait de la conscience s'étend à tous les autres faits. Ceci n'est point une conjecture, mais une démonstration rigoureuse. Il n'est qu'une existence qui contienne la raison de toutes les existences ; or, comme nous ne la connaissons point d'une manière immédiate, intuitive, il nous est impossible de trouver une vérité réelle, origine de toutes les vérités.

69. Allons jusqu'à supposer qu'il existe, dans l'ordre de la création, un fait primitif, d'une nature telle, que l'univers ne soit qu'un simple développement de ce fait. Nous n'avons point, pour cela, trouvé la vérité réelle, source de toute science. Ce fait ne nous apprendrait rien du monde possible, c'est-à-dire de l'ordre idéal, infiniment plus étendu que le monde des existences finies.

J'admets que le progrès des sciences naturelles amène la découverte d'une loi simple, unique, qui préside au développement de toutes les autres lois, et dont l'application, modifiée selon les circonstances, explique les phénomènes nombreux que la science rattache encore à des lois multiples et compliquées. Ce serait là, sans doute, un immense progrès dans l'ordre des phénomènes visibles ; mais du monde des intelligences, du monde des possibilités, que saurions-nous [1] ?

[1] Voyez la note VI à la fin du volume.

## CHAPITRE VII.

**La philosophie du Moi est impuissante à produire la science transcendantale.**

70. Le témoignage de la conscience est sûr, irrésistible; toutefois, il diffère entièrement de celui que fournit l'évidence. Le premier a pour objet un fait particulier et contingent; le second, une vérité nécessaire. Je pense au moment présent; ce fait est pour moi d'une certitude absolue; mais il n'y a point là de vérité nécessaire, parce qu'il n'y a nécessité ni dans ma pensée ni dans mon existence même; fait purement individuel, puisqu'il ne sort point du *moi*, et que son existence ou sa non existence n'affectent en rien les vérités universelles.

La conscience est une ancre, elle n'est point un phare; elle peut garantir l'intelligence du naufrage, mais ne saurait lui tracer sa voie. Dans les assauts que nous livre le doute, elle résiste et ne nous laisse point périr; mais elle ne peut offrir à notre observation que des faits particuliers; sa mission finit là.

Pour acquérir une valeur scientifique, il faut que ces faits soient objectivés, qu'on me passe l'expression, ou que, les soumettant à la réflexion, l'esprit les imprègne, pour ainsi dire, de la lumière qu'il emprunte aux vérités nécessaires.

Je pense, je sens, je suis libre; voilà des faits : mais de ces faits individuels, contingents, isolés, que pouvez-vous conclure, si vous ne les employez comme une espèce de matière des idées universelles? La pensée s'immobilise, elle se glace en dehors de ces idées et de l'impulsion qu'elle en reçoit. La sensation nous est commune avec la brute; la liberté manque d'objet, elle cesse d'être, si la raison n'offre à son choix des motifs divers.

71. Ne cherchons pas ailleurs la cause des obscurités et de l'impuissance de la philosophie allemande depuis Fichte. Kant s'arrêtait au sujet, mais ne détruisait point l'objectivité dans le monde intérieur. Voilà pourquoi son système, malgré de nombreuses erreurs, offre encore quelques points lumineux. Fichte s'est placé résolûment dans le *moi;* il ne se sert de l'objectivité qu'autant qu'il en a besoin pour s'établir plus profondément dans un simple fait de conscience. Aussi ne rencontre-t-il que nuages et contradictions.

En vain, quelques hommes de talent se sont-ils efforcés de faire jaillir un rayon du sein de ces ténèbres. Le *moi* se manifeste à lui-même par ses propres actes; il n'a d'autre privilége sur le *non moi* que de présenter, d'une manière immédiate, les faits qui le révèlent. Que saurait l'âme, sur elle-même, si elle ne sentait sa pensée et sa volonté? Elle ne raisonne sur sa propre nature, elle ne la connaît qu'en vertu du témoignage de ses actes. Donc, ce n'est pas l'intuition, mais les actes du *moi* qui le révèlent à lui-

même. Les êtres extérieurs nous sont connus par les effets qu'ils produisent sur nous. La connaissance du *moi* s'acquiert de la même manière.

Le *moi*, en tant que *moi*, n'est qu'un support de l'édifice de la raison ; il n'en est pas la lumière. Le foyer lumineux se trouve dans l'objectivité, véritable but de la connaissance. Le *moi* ne peut être ni connu, ni pensé, qu'en se prenant lui-même pour objet et, par conséquent, en se soumettant, comme tous les êtres, à l'activité intellectuelle, que les vérités objectives seules mettent en mouvement.

72. On ne conçoit point l'intelligence sans objets, au moins intérieurs ; ces objets seraient frappés de stérilité si l'intelligence n'y percevait des rapports et, par conséquent, des vérités. Ces vérités resteront isolées, sans enchaînement ; les rapports mêmes des faits particuliers, fournis par l'expérience, échapperont à toute combinaison, s'ils n'impliquent, au moins conditionnellement, quelque chose de nécessaire. L'éclat de la lumière, dans la chambre où j'écris, est, en soi, un fait particulier et contingent ; comme tel, la science ne peut s'en occuper qu'en soumettant le mouvement de la lumière aux lois de la géométrie, c'est-à-dire à des vérités nécessaires.

Donc, le *moi*, comme sujet, n'est pas un point de départ pour la science, bien qu'il soit un point d'appui. L'individuel ne peut servir a l'universel, le contingent au nécessaire. Il est certain que la science de l'individu A ne pourrait exister, si cet individu

n'existait pas. Mais cette science qui relève d'une individualité n'est pas la science proprement dite, la science en elle-même; la science est commune à toutes les intelligences. Elle est, pour ainsi dire, le fonds universel; elle n'a pas besoin de tel ou tel être; elle est, indépendamment des individus et des faits de science contingents et particuliers. Ceux-ci vont se perdre comme des gouttes imperceptibles dans l'océan des intelligences.

Donc, comment fonder la science sur le fait subjectif du *moi?* Comment, de ce *moi*, tirer l'être objectif? La conscience n'a de rapport avec la science qu'en tant qu'elle présente des faits auxquels se peuvent appliquer les principes objectifs, universels, nécessaires, indépendants de toute individualité finie; principes qui constituent le patrimoine de la raison humaine, mais qui n'impliquent point l'existence de tel individu.

73. Que l'on passe au creuset tous les phénomènes de conscience, on n'en tirera jamais un fait scientifique. L'acte, soumis à l'analyse, sera ou une perception directe, ou une perception réfléchie; directe, elle a une valeur objective. Ce n'est point l'acte qui est le fondement de la science, mais la vérité perçue; ce n'est point le sujet, mais l'objet; ce n'est pas le *moi*, mais l'objet perçu par le *moi*. Que si la perception est réfléchie, elle suppose un acte antérieur, à savoir l'objet de la réflexion. C'est à lui que revient la priorité.

La combinaison de l'acte direct avec l'acte réfléchi

ne peut servir elle-même à la science qu'en tant qu'elle est soumise aux vérités nécessaires objectives, indépendantes du *moi*. Un acte considéré individuellement est un phénomène intérieur, voilà tout ; or un phénomène de ce genre, isolé des vérités objectives, ne nous enseigne rien. Il n'a une certaine valeur scientifique que si on le considère à la lumière des idées générales d'être, de cause, d'effet, de principe, ou de produit d'activité, de modification de rapports avec son sujet, *substratum* d'autres actes semblables ; c'est-à-dire, lorsqu'il est considéré comme un cas particulier, compris dans les idées générales, comme un phénomène contingent, appréciable au moyen des vérités nécessaires, comme un fait d'expérience auquel s'applique une théorie.

L'acte réfléchi n'est autre chose que la connaissance d'une connaissance ou d'un sentiment, c'est-à dire d'un phénomène intérieur quel qu'il soit ; ainsi, toute réflexion sur la conscience présuppose un acte direct ; cet acte n'a point le *moi* pour objet ; donc le *moi* n'est pas le principe fondamental, mais la condition nécessaire de la connaissance. En effet, il ne peut y avoir de pensée sans un sujet pensant.

74. Ces considérations ruinent par la base le système de Fichte et des philosophes qui prennent, à son exemple, le *moi* humain pour point de départ de la science. Le *moi*, en lui-même, se dérobe aux regards ; il ne nous est connu que par ses actes; semblable, en ce point, aux objets du monde extérieur qui se manifestent, non dans leur essence, mais dans

les phénomènes par lesquels ils agissent sur nous.

C'est ainsi qu'à l'aide du raisonnement nous nous élevons de degrés en degrés à la connaissance des choses, guidés par les vérités objectives et nécessaires qui sont la loi de notre entendement, le type des rapports des êtres, et partant une règle sûre pour apprécier ces rapports. Que savons-nous de notre esprit? qu'il est un. Comment le savons-nous? parce qu'il pense et que le composé, le multiple, ne peut penser. La conscience nous révèle l'activité pensante du *moi*, c'est la matière fournie par le fait; aussitôt vient le principe, la vérité objective qui illumine le fait et montre qu'il y a opposition entre ce qui est composé et la pensée, et l'enchaînement nécessaire de ce qui est simple avec la conscience.

A vrai dire, ce raisonnement se peut appliquer non-seulement au *moi*, mais à tout être pensant, ce qui rend la démonstration générale. Or, le *moi* ne crée pas cette vérité par le fait seul qu'il l'applique; il la connaît, voilà tout, et il se connaît lui-même comme un cas particulier compris dans la loi générale.

75. Prétendre que la vérité peut sortir du *moi* subjectif, c'est faire du *moi* un être absolu, infini, source de toute vérité et raison de tous les êtres; c'est commencer la philosophie par la déification de l'entendement humain; or, comme tout homme a les mêmes droits à cette déification, c'est établir le panthéisme rationnel qui, nous le verrons en son lieu, ne diffère que peu ou point du panthéisme absolu.

Que si les intelligences individuelles ne sont que des phénomènes de la raison unique et absolue, et les substances auxquelles on donne le nom d'esprits, de simples modifications d'un esprit unique; que si les consciences individuelles ne sont que des manifestations de la conscience générale, cherchons dans le *moi* la source de toute vérité, interrogeons notre propre conscience comme l'oracle de la conscience universelle, j'y consens; mais cette supposition est absurde; elle établit toute vérité sur la plus incompréhensible de toutes les erreurs.

Ainsi ce que je nomme le *moi* serait *commun* à tous les hommes, à toutes les intelligences? Divers seulement dans ses modifications, unique et absolu dans sa multiplicité? Mais pourquoi cet être absolu n'a-t-il point conscience de toutes les consciences qu'il embrasse? Il ignore ce qu'il contient, ce qui le modifie. Pourquoi se croit-il multiple s'il est un? Le lien de cette multiplicité où est-il? Quoi! les consciences particulières, simples modifications, auront leur unité et cette unité manquerait à la substance!

76. Quoi qu'il en soit, le panthéisme lui-même trompe les amis de la philosophie du *moi;* s'il légitime leurs prétentions, il ne les réalise point. Ils se proclament dieux et, partant, foyers de vérité; mais comme leur divinité ne fait, dans leur conscience, qu'une seule apparition, comme l'astre lumineux n'y montre qu'une de ses phases, leur divinité, soumise à certaines lois, se trouve hors

d'état de donner la lumière que demande la philosophie.

77. Interrogeons notre conscience; loin de prétendre à établir les lois nécessaires ou à les créer, elle les reconnaît, elle les confesse indépendantes d'elle-même. La vérité de cette proposition : « Il est impossible qu'en un même temps une même chose soit et ne soit pas, » tient-elle à notre pensée? relève-t-elle de nous? Avant que ma conscience existât, cette proposition était vraie; je puis cesser d'être, elle restera vraie; elle est vraie lors même que je n'y songe pas. Le *moi*, c'est l'œil qui voit le soleil; l'œil ne crée pas ce qu'il voit.

78. Il est encore une considération qui prouve jusqu'à l'évidence la stérilité de cette philosophie qui cherche, dans le *moi*, la source unique, universelle de la science humaine. Toute connaissance exige un objet. On ne conçoit point une connaissance purement subjective. Même en supposant l'identité entre le sujet et l'objet, il faut admettre une dualité de relation réelle ou conçue; c'est-à-dire, il faut que le sujet, en tant que *connu*, soit dans une sorte d'opposition, au moins conçue, avec le sujet en tant que *connaissant*. Mais quel est l'objet dans l'acte primitif que l'on cherche? Serait-ce le *non moi?* La philosophie du *moi* rentre alors dans la voie des philosophies qu'elle attaque. Car, dans ce *non moi*, sont renfermées les vérités objectives. Serait-ce le *moi?* Demandons lequel : le *moi* en lui-même ou dans ses actes? Si c'est le *moi* dans ses actes, la philosophie du *moi* se réduit à une ana-

lyse idéologique et n'offre aucun caractère particulier; si c'est le *moi* en lui-même, il se dérobe à la connaissance intuitive à laquelle ne sauraient prétendre ceux qui nomment ce *moi*, *l'absolu*. Pour eux surtout, le *moi* n'est qu'un abîme de ténèbres. En vain, penchés sur cette abîme, appelez-vous à grands cris la vérité. Le bruit sourd qui parvient jusqu'à vos oreilles n'est que l'écho de votre voix même. Ce sont vos propres paroles que l'abîme vous renvoie, plus inintelligibles et plus vides encore.

79. Parmi les philosophes qui se perdent ainsi en de vaines subtilités s'élève, le premier entre les plus grands, l'auteur de la *Doctrine de la science*, Fichte. On connaît la définition ingénieuse que madame de Staël a donnée de son système. C'est le réveil de la statue de Pygmalion, qui, de sa main hésitante, interrogeant tour à tour elle-même et son piédestal, se fait cette question : Suis-je? ne suis-je pas?

Au début de son livre, Fichte établit qu'il se propose de chercher le principe un, absolu, inconditionnel de toute connaissance. Méthode étrange, car l'auteur suppose ce qui est en question, à savoir, l'unité du principe; ne paraissant point soupçonner que la multiplicité se puisse trouver au début des connaissances humaines. Elle s'y trouve cependant; les sources où nous puisons nos connaissances sont multiples et de diverse nature. Pour trouver l'unité, il faut abandonner l'homme et remonter jusqu'à Dieu.

Peu de philosophes ont fait autant d'efforts que le philosophe allemand pour atteindre ce principe ab-

solu. Efforts inutiles ; lorsqu'il ne s'embarrasse point dans un vain jeu de mots, Fichte est le plagiaire de Descartes. C'est pitié de le voir à la peine. Je prie le lecteur de vouloir bien me suivre dans l'examen de la théorie de Fichte ; non qu'il y doive trouver une lumière nouvelle pour se guider à travers le dédale de la philosophie ; mais il jugera, du moins, en connaissance de cause, des doctrines qui ont fait tant de bruit dans le monde.

« Si ce principe est véritablement le plus absolu, dit le philosophe allemand, il ne pourra être ni défini, ni démontré. Il devra exprimer l'acte qui ne se présente pas et ne peut se présenter parmi les déterminations empiriques de notre conscience ; car toute conscience repose sur ce principe, et, seul, il la rend possible. » (1re part., § 1.)

Sans antécédent, sans raison, sans prendre la peine d'indiquer, encore moins d'établir un point de départ, Fichte avance que le premier principe doit exprimer un acte. Pourquoi n'exprimerait-il point une vérité objective ? Question digne d'examen, puisque les écoles antérieures, y compris celle de Descartes, avaient placé le principe fondamental, non parmi les actes, mais parmi les vérités objectives. Descartes constate la simultanéité de la pensée et de l'existence au moyen d'une vérité objective : « *Ce qui pense existe,* » ou, en d'autres termes : « *Ce qui n'existe pas ne peut penser.* »

80. Cette observation fait toucher au doigt l'un des vices radicaux de la philosophie du *moi*. Tandis

que ses partisans, lui donnant une importance qu'elle est si loin de mériter, accusent leurs adversaires de passer trop facilement du sujet à l'objet, ils ne remarquent point qu'ils passent eux-mêmes, sans aucune raison, sans titre d'aucune sorte, de la pensée objective au sujet pur. Pour nous en tenir au passage cité de Fichte, un acte qui ne se présente ni ne se peut présenter parmi les déterminations empiriques de notre conscience, que sera-t-il ? Pour absolu qu'il soit, le principe cherché doit être connu ; c'est une condition indispensable. Où serait la légitimité de l'affirmation que lui attribue l'absolu? Or, si notre conscience ne le compte, ni ne peut le compter au nombre de ses déterminations d'expérience, il n'est pas connu ni ne peut l'être. L'homme ne connaît point ce qui échappe à sa conscience.

81. Le principe absolu sur lequel la conscience repose et qui la rend possible relève ou ne relève point lui-même de la conscience. Dans le premier cas, même difficulté pour lui que pour tous les actes de même espèce; dans le second, il se dérobe à l'observation, et, par conséquent, nous demeure inconnu.

Pour arriver à l'acte primitif, en écartant tout ce qui ne lui appartient point, Fichte confesse qu'il est nécessaire de supposer la légitimité des règles de toute réflexion et de prendre, pour point de départ, une proposition généralement admise. « Si l'on nous accorde cette proposition, dit-il, on doit nous accorder, en même temps, comme acte, ce que nous voulons établir comme principe de l'art de connaître ; le

résultat de la réflexion doit être que cet acte nous soit accordé comme principe, conjointement avec la proposition. Nous posons un fait de conscience, quel qu'il soit, et nous le dépouillons successivement de toutes les déterminations empiriques qu'il contient, jusqu'à ce que, ne conservant rien de ce que la pensée pourrait absolument exclure ou qu'on pourrait lui ravir, il demeure parfaitement pur. » (*Ibid.*)

On le voit, le philosophe allemand ne prétend à rien moins qu'à s'élever à un acte de conscience pur et sans aucune détermination. Chose impossible. Ou Fichte donne au mot acte un sens bien large en désignant ainsi le *substratum* de toute conscience, et alors il ne fait qu'exprimer, en d'autres termes, l'idée de substance, ou il parle d'un acte proprement dit, c'est-à-dire d'un exercice quelconque de cette activité, de cette spontanéité que nous sentons au dedans de nous, et, dans ce sens, l'acte de conscience ne peut être libre de toute détermination, à moins de perdre son individualité et son existence. On ne pense pas sans penser à quelque chose; on ne veut pas sans vouloir quelque chose; on ne sent pas si l'on ne sent quelque chose; on ne réfléchit pas sur les actes internes, si la réflexion ne s'attache à quelque chose. Tout acte de conscience implique une détermination : un acte entièrement pur, entièrement abstrait et indéterminé, est impossible, d'une manière absolue, soit *subjectivement*, parce que l'acte de la conscience, bien que considéré dans le sujet, exige une détermination; soit *objectivement*, parce

qu'un acte semblable ne se peut concevoir comme individuel, et, par suite, comme existant, puisqu'il n'offre à l'esprit rien de déterminé.

L'acte indéterminé de Fichte n'est autre chose que l'idée d'acte en général. Concevoir le principe des actes, c'est-à-dire l'idée de la substance, appliquée à cet être actif dont l'existence nous est attestée par le sens intime, voilà toute la découverte du philosophe allemand.

Qu'il me soit permis de le dire : avec cet appareil alambiqué d'analyse, Fichte n'a point avancé d'un pas dans la découverte du premier principe. Demandez-lui compte des suppositions qu'il admet comme prouvées dès la première page de son livre, vous l'arrêterez sur-le-champ. Je vais le laisser exposer lui-même ses idées ; on jugera si mon attaque est loyale.

« Tout le monde accorde cette proposition : A est A; de même que celle-ci : A = A. C'est le sens de la copule logique ; la certitude est entière. Demandez qu'on vous la démontre, vous aurez pour réponse : Cela est certain d'une manière absolue; rien de plus. Si nous procédons de la sorte, avec l'assentiment général, nous prenons donc le droit d'établir quelque chose d'une manière absolue.

« Affirmer que la proposition précédente est certaine en soi, ce n'est point établir l'existence de A. La proposition, A est A, n'équivaut point à celle-ci : A existe. Le verbe être présente un sens bien différent, nous le verrons dans la suite, selon qu'il est ou n'est

pas suivi de l'attribut. Si l'on suppose que A désigne un espace compris entre deux droites, la proposition reste exacte dans le cas même où celle-ci : A existe, serait évidemment fausse. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si A est ou n'est point ; on affirme seulement que s'il est, il doit être *ainsi*. Il n'est pas question du contenu de la proposition, mais de sa forme; ni d'un objet dont on sache quelque chose, mais de ce qu'on sait de tout objet, quel qu'il soit.

« De la certitude de la proposition précédente, il résulte qu'entre *si* et *ainsi* il existe un rapport nécessaire, celui qui se trouve posé d'une manière absolue et sans aucun autre fondement que la nécessité. Ce rapport nécessaire, je le désigne provisoirement par X. »

Voici le sens de cette analyse embarrassée : Dans toute proposition, la copule, ou le verbe être, n'exprime point l'existence du sujet, mais le rapport du sujet avec l'attribut. Pourquoi tant de paroles, tant d'efforts d'intelligence à propos d'une proposition identique ? Mais, armons-nous de patience, et poursuivons.

« Cet A est-il ou n'est-il point ? Il y a indécision sur le fait particulier. Reste la question suivante : Sous quelle condition A existe-t-il ?

« Quant au rapport X, il se trouve dans le *moi* et posé par le *moi* ; car c'est le *moi* qui juge dans la proposition exprimée et qui juge avec vérité, se réglant sur X comme sur une loi. Par conséquent, X est donné au *moi* ; étant posé d'une manière absolue

et sans autre fondement, il doit être donné au *moi* par le *moi*. »

82. Voici le mot de ce logogriphe, traduit en langue vulgaire : Dans les propositions d'identité ou d'égalité, il existe un rapport ; l'esprit connaît ce rapport ; il le juge et le prend pour règle ; ce rapport est donné à notre esprit ; les propositions identiques n'ont pas besoin de preuves pour obtenir notre assentiment. Tout cela est très vrai, très clair, très simple ; mais lorsque Fichte ajoute que ce rapport doit être donné au *moi* par le *moi*, il affirme ce qu'il ne sait pas et ne peut savoir. Qui lui a révélé que les vérités objectives nous viennent de nous-mêmes ? Est-il permis de résoudre ainsi, d'un trait de plume, les questions les plus difficiles de la philosophie, à savoir, l'origine de la vérité ? A-t-il défini le *moi ?* que dis-je ? nous en a-t-il donné la plus légère idée ? Ou ses paroles ne signifient rien, ou en voici le sens : Je juge d'un rapport ; ce jugement se trouve en moi ; ce rapport, en tant que connu, abstraction faite de son existence réelle, se trouve en moi. Descartes avait dit avec plus de simplicité : « *Je pense, donc j'existe*. »

83. Fichte n'a point dépassé le philosophe français dans la question qui nous occupe ; loin de là, il ne fait que se traîner lourdement, péniblement sur ses pas. « Nous ne savons, continue-t-il, si A est posé ni comment il est posé ; mais X devant exprimer un rapport entre un *poser* inconnu de A et un *poser* absolu du même A, en tant, du moins, que le rapport est posé, A existe dans le *moi* et se trouve posé par le

*moi*, tout comme X. X n'est possible que relativement à un A ; c'est ainsi que X est réellement posé dans le *moi* ; donc A doit se trouver dans le *moi*, si le *moi* contient X. » Quel langage ! et que Descartes paraît grand auprès de Fichte ! Tous les deux établissent leur philosophie sur le fait de conscience qui révèle l'être. Mais l'un traduit sa pensée avec clarté, avec simplicité, dans un langage que tout le monde entend ou peut entendre. L'autre, craignant de relever d'un maître, s'isole dans son orgueil et murmure, du sein du nuage, d'incompréhensibles oracles. « Je pense, je n'en puis douter ; ce fait est attesté par mon sens intime. La pensée implique l'existence, donc j'existe. » Voilà un langage sans affectation, sans prétention, le langage de la véritable philosophie; c'est celui de Descartes. « Que l'on me donne, dit à son tour le philosophe allemand, une proposition quelconque, par exemple A est A, » nous venons de voir avec quel appareil rebutant et stérile il expose que le verbe être n'exprime point l'existence du sujet d'une manière absolue, mais seulement sa relation avec l'attribut.

84. Mettons en parallèle les deux syllogismes :

*Descartes :* Tout ce qui pense existe; je pense; donc j'existe.

*Fichte :* X n'est possible que relativement à un A; or X est réellement posé dans le *moi ;* donc A doit se trouver posé dans le *moi*.

Nulle différence, au fond; mais dans la forme, la différence du génie à la vanité stérile.

Je le répète, les deux syllogismes sont, au fond, les mêmes. Voici la majeure de Descartes : « Tout ce qui pense existe. » Cette majeure, il ne la prouve pas; il confesse qu'on ne peut la prouver. Voici celle de Fichte : « X n'est possible que relativement à un A. » Ou, en d'autres termes, le rapport de l'attribut avec le sujet, en tant que connu, ne peut exister sans un être qui le connaisse, « X devant exprimer un rapport entre un *poser* inconnu de A et un *poser* absolu du même A, en tant du moins que *ce rapport est posé*, » c'est-à-dire en tant qu'il est connu. Et comment Fichte prouve-t-il qu'un *poser* relatif suppose un *poser* absolu, c'est-à-dire un sujet où il se pose? Il ne prouve pas, il affirme. Il n'y a point d'A relatif, s'il n'y en a point d'absolu. Tout ce qui pense existe; ou rien ne peut penser sans exister. Cela est clair, évident; ni Descartes ni Fichte ne peuvent aller plus loin.

« Je pense, » mineure du philosophe français; celui-ci n'en donne point la preuve et s'en rapporte au sens intime devant lequel il s'avoue invinciblement arrêté. Voici celle du philosophe allemand : « X est réellement posé dans le *moi*, » ce qui signifie, le rapport du sujet avec l'attribut est réellement connu par le *moi;* et comme, selon ce qu'il a établi, l'une ou l'autre de ces propositions pouvait être prise à volonté, dire que le rapport de l'attribut avec le sujet est connu par le *moi*, c'est affirmer qu'un rapport quelconque est connu par le *moi*, ou plutôt c'est formuler cette proposition : *Je pense*.

Remarquons-le bien : s'il se trouve quelque différence, l'avantage est du côté du philosophe français. La pensée, selon Descartes, est tout phénomène intime dont nous avons conscience. Qu'a-t-il besoin, pour constater ce fait, d'analyser une proposition et de surcharger l'intelligence? Pendant que Fichte se perd, loin du but, en d'inextricables détours, Descartes, le montrant du doigt, dit : *le voici*. L'un agit en sophiste, l'autre en homme de génie.

Il faudrait pardonner au philosophe allemand sa méthode, peu faite pour rendre la science attrayante, s'il s'en était tenu aux principes que nous venons d'exposer. Par malheur, ce *moi* mystérieux qu'il nous montre au vestibule même de la science, ce *moi* qui n'est et ne peut être, aux yeux d'une raison saine, que ce qu'il a été pour Descartes, à savoir : l'esprit humain connaissant son existence à l'aide de sa propre pensée, va s'agrandissant, dans le système de Fichte, en des proportions incroyables. C'était un point imperceptible; c'est un fantôme gigantesque, dont les pieds touchent l'abîme pendant que sa tête se perd dans le ciel. En effet, le *moi*, sujet absolu, existe, par cela seul qu'il se pose lui-même; il se crée lui-même, il absorbe tout, il est tout, et se révèle dans la conscience humaine comme dans une de ces phases sans fin qui partagent l'existence infinie.

Nous en avons dit assez pour faire comprendre les tendances du système de Fichte ; nous y reviendrons, cependant, lorsqu'il s'agira d'exposer l'idée de la substance et de réfuter le panthéisme.

Le panthéisme! erreur capitale, la plus dangereuse des erreurs du siècle; erreur chère à la philosophie moderne et que nous devons combattre partout et sous toutes les formes qu'il sait revêtir. Pour le faire avec fruit, il est bon de l'arrêter dès ses premiers pas; c'est pourquoi j'ai soumis à un examen prolongé la pensée fondamentale *de la doctrine de la science,* du philosophe allemand. J'ai voulu la dépouiller de l'importance exagérée qu'il lui attribue. Elle devenait, dans son plan, la base de la science transcendantale; car il ne se flattait de rien moins que de déterminer le principe absolu, inconditionnel de toutes les connaissances humaines[1].

---

## CHAPITRE VIII.

### L'identité universelle.

85. Pour ramener la science à l'unité, quelques philosophes ont recours à l'identité universelle : ce n'est pas trouver l'unité, c'est se réfugier dans le chaos.

Et, d'abord, cette identité ne serait-elle pas une hypothèse absurde? sur quoi pourrions-nous l'établir? A part l'unité de conscience, nous ne trouvons rien, en nous, qui soit *un.* Multiplicité d'idées, de perceptions, de jugements, d'actes de la volonté,

[1] Voyez la note VI à la fin du volume.

d'impressions; voilà pour le sens intime. Multiplicité dans les êtres, ou, si l'on veut, dans les apparences qui nous entourent; voilà pour nos rapports avec les objets extérieurs. Où donc est cette unité, cette identité qui ne se trouvent ni en nous ni hors de nous?

86. Purs phénomènes, dira-t-on peut-être, qui nous empêchent d'atteindre la réalité, l'unité identique et absolue qu'ils recouvrent.

Nous répondons par le dilemme suivant : ou notre expérience s'arrête aux phénomènes, ou elle atteint la nature même des choses. Dans le premier cas, nous ne pouvons savoir ce qui se cache sous les phénomènes, et alors l'unité identique et absolue nous échappe; dans le second, la nature des choses n'est donc pas une, mais multiple, puisque, de toutes parts, nous nous heurtons à la multiplicité.

87. Il est curieux d'observer avec quelle légèreté certains hommes, sceptiques à propos des principes les plus simples, se métamorphosent et font profession de dogmatisme, précisément sur les objets les plus contestables, les plus accessibles au doute.

Pour eux, le monde extérieur n'est que pures apparences, ou du moins une réalité tout autre qu'elle n'apparaît au genre humain; l'évidence, le sens commun, le témoignage des sens, sont des *criterium* sans valeur, bons tout au plus pour le vulgaire. On ne satisfait pas, à si peu de frais, aux exigences de leur philosophie. Chose étrange! ce philosophe, qui traite

la réalité d'apparences trompeuses, qui n'aperçoit que ténèbres là où le genre humain voit clairement la réalité, à peine est-il sorti du monde des phénomènes, à peine a-t-il atteint les régions de l'absolu, qu'il se trouve éclairé d'une lumière mystérieuse: nul besoin de raisonner; grâce à l'intuition la plus vive, la plus parfaite, il aperçoit l'inconditionnel, l'infini, l'unique, dans lequel toute multiplicité se résume, il possède la grande réalité, fondement de tous les phénomènes, le grand tout, dont le vaste sein réunit, absorbe, dans l'identité la plus parfaite, la variété infinie des existences. L'œil fixé sur ce foyer de lumière et de vie, le philosophe voit se dérouler, en vagues innombrables, l'immense océan de l'être. Ainsi, il explique la variété par l'unité, ce qui est composé par ce qui est simple, le fini par l'infini. Pour réaliser ce prodige, nul besoin de sortir de lui-même; il lui suffit d'anéantir tout fait empirique et de s'élever jusqu'à l'acte pur par des sentiers connus de lui seul. Ce *moi*, qui se considérait peut-être comme une existence dépendante, fugitive, s'étonne de la grandeur qu'il découvre en lui. Origine de tous les êtres, ou, pour mieux dire, être unique dont tous les autres ne sont que les modifications phénoménales, voilà ce qu'est le *moi*. Que dis-je? il est l'univers même, l'univers arrivé, par un développement successif, à la conscience de son être. Tout ce qu'il voit hors de lui, et qu'il croit distinct de lui, n'est autre chose que lui-même; qu'un reflet de lui-même, se déployant à ses propres yeux

sous mille formes diverses, comme un magnifique panorama.

Le lecteur pourrait croire que j'imagine un système pour avoir le plaisir de le combattre; il n'en est point ainsi. La doctrine que nous venons d'exposer appartient à Schelling.

88. Cette erreur tient, en partie, à l'obscurité du problème de la connaissance. Connaître est une action immanente et en même temps relative à un objet externe, excepté le cas où l'être intelligent se prend lui-même pour objet, en vertu d'un acte réfléchi.

Pour connaître une vérité quelconque, l'esprit ne sort pas de lui-même; son action ne franchit pas les limites du *moi;* la conscience lui rend témoignage de sa permanence et du développement de son activité dans le cercle intérieur du *moi*.

Cette action immanente s'étend aux objets les plus divers, comme aux plus éloignés par le temps et par la distance. Comment l'esprit peut-il se mettre en contact avec eux? Comment expliquer qu'il y ait conformité entre l'objet et sa représentation[1]. Sans représentation, point de connaissance; sans conformité nulle vérité; la connaissance n'est qu'une illusion; l'entendement humain, le jouet d'un rêve.

Ce problème présente des difficultés très graves, des difficultés insolubles peut-être, et soulève les questions les plus hautes de l'idéologie et de la psy-

[1] Ce mot *représentation* revient souvent dans l'auteur et répond à 'idée *rendre présent, rendu présent.*

chologie, mais je ne dois pas anticiper sur des discussions qui ont leur place ailleurs, et je me borne au point de vue indiqué par la question que j'examine qui est celle de de la certitude et de son principe fondamental.

89. Que la représentation existe, c'est un fait attesté par le sens intime. Sans représentation, point de pensée; et, cette affirmation, *je pense*, est, sinon l'origine, du moins la condition indispensable de toute philosophie.

90. D'où vient la représentation? Comment expliquer le fait d'un être entrant en communication avec d'autres êtres, non par un acte transmissible, mais par un acte immanent. Et la conformité entre l'objet et la représentation qui nous l'expliquera? Ce mystère n'indique-t-il point qu'au fond de toute chose il y a unité, identité; que l'être connaissant n'est autre que l'être connu, s'apparaissant à lui-même sous une forme différente; que les réalités visibles se réduisent à de purs phénomènes d'un même être toujours identique, infiniment actif, qui, par le développement de ses forces multiples et variées à l'infini, constitue cet ensemble que nous nommons univers? Non, non; il n'en est point ainsi. Erreur que la raison la plus extravagante ne saurait admettre ; moyen aussi désespéré qu'impuissant d'expliquer un mystère! J'ai dit un mystère; oui, mais mille fois moins obscur que le système à l'aide duquel on prétend éclairer ses ténèbres.

91. Loin de rien expliquer, l'identité universelle

confond toutes choses; loin de résoudre les difficultés, elles les fortifie et les rend insolubles. Qu'il soit difficile d'entendre comment des objets distincts de l'esprit sont représentés dans l'esprit, nul ne le conteste; mais l'est-il moins de rendre compte du phénomène de l'esprit se représentant lui-même? S'il y a unité, s'il y a identité complète entre le sujet et l'objet, comment s'offrent-ils à nous comme choses distinctes? L'unité produit la dualité; l'identité enfante la diversité; qui nous expliquera ces mystères?

C'est un fait attesté par l'expérience, et non par l'expérience des objets extérieurs, mais par celle de la conscience, par le fond le plus intime de notre être, que dans toute connaissance il y a *sujet* et *objet*, perception et chose perçue, et que cette distinction rend seule la connaissance possible. Même dans le cas où, par un effort de réflexion, nous nous prenons nous-mêmes pour objet de nos pensées, la dualité se montre; si elle n'existe pas, nous la supposons. Sans cette fiction, nous n'arriverions jamais à penser.

92. Oui, l'observation nous apprend que, dans l'acte le plus intime, le plus concentré, la dualité se révèle, et non, comme on pourrait le croire, une dualité fictive, mais une dualité réelle, positive, distincte.

L'intelligence qui se replie et fait retour sur sa propre nature ne voit point son essence, puisque l'intuition directe d'elle-même ne lui est pas donnée; elle voit ses actes et les prend pour objet; or l'acte réfléchissant n'est point l'acte réfléchi; lorsque je pense

que je pense, le premier *penser* est distinct du second; tellement distinct, que l'un succède à l'autre; le *penser* réfléchissant n'existerait pas si le *penser* réfléchi n'eût antérieurement existé.

93. Une analyse attentive de la réflexion confirmera les observations précédentes. Est-il possible de réfléchir sans un objet de réflexion? L'objet, dans le cas présent, quel est-il? C'est la pensée elle-même. Donc la pensée a dû préexister à la réflexion. Que si l'on prétend que la succession dans le temps n'est pas nécessaire, et que la simultanéité ne détruit pas la dépendance, notre raisonnement ne perd rien de sa force. Je suppose, sans l'admettre, que la simultanéité soit possible; mais la dépendance ne l'est pas, s'il n'y a point de distinction. La dépendance est un rapport: le rapport suppose une opposition entre les extrêmes, et cette opposition entraîne la distinction.

94. Que ces actes soient distincts, alors même qu'on les supposerait simultanés, nous le pouvons prouver d'une autre manière. En effet, l'un de ces deux actes, l'acte réfléchi, existe indépendamment de l'acte réfléchissant. La pensée est dans un travail continuel sans pour cela faire retour sur elle-même. Qui n'a mille fois pensé sans songer à sa pensée? La même chose se peut observer à propos de la réflexion, soit qu'elle n'intervienne point pour s'occuper de l'acte de la pensée, soit qu'elle disparaisse et laisse à lui-même l'acte direct. Donc ces actes sont plus que distincts; ils peuvent se séparer; donc la dualité du sujet et de l'objet n'existe pas seulement vis-à-vis du

monde extérieur, mais encore dans le plus intime, dans le plus vif de notre âme.

95. Que l'on ne dise point que la réflexion a pour objet, non un acte déterminé, mais la pensée en général ; nous ne pensons pas seulement que nous pensons, mais que nous pensons à une chose déterminée ; et, dans les cas même où la réflexion prend pour objet la pensée en général, la dualité persiste : l'acte subjectif est alors un acte individuel, existant en un point déterminé du temps, et son objet est la pensée généralisée, c'est-à-dire une idée qui représente toute pensée, une idée dans laquelle se trouve comme une sorte de souvenir de tous les actes passés, ou de ce que l'on nomme activité, force intellectuelle. Donc, la dualité se manifeste, plus évidente encore, s'il est possible, que lorsque l'objet de la réflexion est une pensée déterminée. Dans ce dernier cas, la comparaison s'établit entre deux actes individuels ; ici, l'on compare un acte individuel avec une idée abstraite, une chose qui existe en un point précis du temps avec une idée qui fait abstraction du temps, ou qui contient, d'une manière confuse, tout ce qui s'est passé depuis le réveil de la conscience.

96. Ces raisonnements ont encore plus de valeur contre les philosophes qui placent l'essence de l'esprit non dans la force pensante, mais dans la pensée ; qui n'accordent au *moi* l'existence qu'en tant qu'il se connaît lui-même, affirmant qu'il existe parce qu'il se *pose* en se connaissant, et qu'il n'existe qu'en tant

qu'il se *pose*, c'est-à-dire en tant qu'il se connaît. De ce système résulte non-seulement la dualité, mais la pluralité des actes et du *moi ;* car ce *moi* est un acte, et les actes se déroulent à l'infini comme des flots sur une mer sans rivages.

Ainsi, loin de garantir l'unité absolue et l'identité du sujet et de l'objet, on établit la pluralité et la multiplicité dans le sujet même ; et l'unité de la conscience, en péril, cherche contre les sophismes philosophiques un asile à l'ombre de l'invincible nature.

97. Il reste donc prouvé, d'une manière incontestable, qu'il y a en nous dualité primitive entre le sujet et l'objet, que la connaissance serait un phénomène incompréhensible sans cette dualité ; que la représentation même est un mot contradictoire, si l'on n'admet, au plus profond de l'intelligence, des choses réellement distinctes. Qu'il me soit permis de rappeler que le type sublime de cette distinction nous est offert dans le mystère auguste de la Trinité, dogme fondamental de notre religion sainte. Ce dogme lumineux est recouvert d'un voile devant lequel notre raison s'incline ; toutefois, les rayons qui s'en échappent jettent un jour plein de merveilles ; si le mystère ne peut être expliqué, il est lui-même une explication sublime. Platon doit aux lueurs qu'il sut entrevoir et ravir à ce foyer divin ses titres les plus légitimes à notre admiration ; c'est ainsi que les Pères et les théologiens, en cherchant, dans l'étude des vérités révélées, étayer leur foi par certaines raisons de convenance, ont porté la lumière

dans les profondeurs les plus cachées de la pensée humaine.

98. Ajoutons que cette prétendue identité universelle contredit un des faits primitifs et fondamentaux de la conscience, sans expliquer pour cela l'origine de la représentation intellectuelle et sa conformité avec les objets. Nul homme ne possède l'intuition du *moi* individuel et de sa nature, encore moins l'intuition de la nature de l'être absolu que les partisans de l'identité regardent comme le *substratum* de tout ce qui est ou de tout ce qui paraît. Dès lors, impossible d'expliquer *à priori* ni la représentation des objets, ni la conformité des objets avec la représentation. Donc, le fait que l'on voudrait donner pour base à toute la philosophie n'existe pas, ou n'est pas connu : dans les deux cas, il ne peut servir à fonder un système.

Si le fait existe, il ne peut se présenter à nous sous forme de raisonnement ; il est vu, pour ainsi dire, plutôt que connu ; il exige la première place, ou n'en a point. Raisonner en dehors de ce fait, c'est s'appuyer, pour arriver au vrai, sur de simples apparences. L'illusion nous sert de degré vers la réalité. Ainsi, il résulte du système de nos adversaires que la philosophie doit commencer par l'intuition la plus vive, la plus efficace, ou qu'il lui est impossible de faire un pas.

99. La scolastique distinguait entre le principe de l'être et du connaître, *principium essendi et principium cognoscendi*. Cette distinction n'est pas admise

dans le système que nous combattons. L'être se confond avec le connaître. Ce qui est existe parce qu'il se connaît, et il existe seulement en tant qu'il se connaît. Déduire l'enchaînement des connaissances, c'est dérouler l'enchaînement de l'être ; il n'y a pas même deux mouvements parallèles ; il n'y en a qu'un. Le *moi* est l'univers ; l'univers est le *moi*. Tout ce qui existe n'est qu'un développement du fait primitif ; c'est le fait même qui se déploie et se manifeste sous différentes formes, s'étendant comme un océan sans rivage Le lieu qu'il occupe, c'est l'espace infini ; sa durée, l'éternité[1] !

---

## CHAPITRE IX.

### Suite de l'examen du système de l'identité universelle.

100. Ces systèmes, aussi funestes qu'absurdes, qui tous aboutissent au panthéisme, bien que par des chemins divers, renferment toutefois une vérité d'un sens profond : vérité que les sophistes ont défigurée; foyer lumineux devenu un abîme de ténèbres.

L'homme cherche, par le raisonnement, à satisfaire un instinct de son intelligence, c'est-à-dire à ramener la pluralité à l'unité, la variété infinie des existences à un centre commun. L'entendement connaît que le conditionnel doit faire retour à l'in-

[1] Voyez la note VIII à la fin du volume.

conditionnel, le relatif à l'absolu, le fini à l'infini, le multiple à ce qui est un. Toutes les religions, toutes les écoles philosophiques sont d'accord sur ce point; aucune ne revendique pour elle, d'une manière exclusive, cette vérité; on la trouve dans tous les pays du monde, à toutes les époques, au berceau même de l'humanité. Tradition magnifique, tradition sublime qui, conservée par les générations au milieu du flux et du reflux des événements et des siècles, nous montre Dieu présidant à l'origine comme aux destinées de l'univers.

101. Oui, l'unité cherchée par les philosophes, c'est Dieu même; le Dieu dont le firmament raconte la gloire; le Dieu qui a écrit son nom dans les merveilles de la nature; le Dieu qui se manifeste dans la conscience humaine avec une irrésistible autorité. Oui! voilà l'unité, voilà la lumière qui éclaire et console le vrai philosophe, tandis qu'elle aveugle et trouble le sophiste orgueilleux; l'unité que le sage contemple, qu'il adore dans le sanctuaire de son âme, tandis que le philosophe insensé lui jette le nom sacrilége de son *moi* : c'est elle qui, dans sa personnalité, sa conscience, son intelligence infinie, sa liberté parfaite, est la base et le couronnement de la religion; c'est elle qui, distincte du monde, a tiré le monde du néant; c'est elle qui le conserve, le gouverne et le conduit, par de mystérieux sentiers, au but fixé par ses décrets immuables.

102. Il y a donc unité dans le monde, unité dans la philosophie; là-dessus, l'accord est universel; mais

voici où cesse l'accord : les uns séparent avec le soin le plus scrupuleux l'infini du fini, la force créatrice de la chose créée, l'unité de la multiplicité, en maintenant le rapport nécessaire entre la volonté libre de l'agent créateur et tout-puissant et les existences finies, entre la sagesse de l'intelligence souveraine et la marche harmonieuse de l'univers ; les autres, frappés d'un aveuglement déplorable, confondent l'effet avec la cause, le fini avec l'infini, la variété avec l'unité ; ils reproduisent dans les régions de la philosophie le chaos des anciens jours, mais sans espoir de recueillir dans l'ordre et l'unité les éléments épars au sein d'une épouvantable confusion. La terre de ces philosophes est vide, les ténèbres sont répandues sur la face de l'abîme; mais l'esprit de Dieu n'est point là, porté sur les eaux, pour féconder le chaos stérile, et faire sortir du milieu des ombres et de la mort l'océan de vie et de lumière.

Les systèmes élaborés par la vanité des philosophes ne soulèvent aucun voile. Le système de la religion, qui est en même temps celui d'une philosophie saine et de l'humanité, donne la raison de toutes choses. Le monde des intelligences, comme le monde des corps, est une énigme sans nom pour l'esprit humain, du moment qu'il rejette l'idée de Dieu; que cette idée reparaisse, la lumière se fait et le mot est trouvé.

103. Ces deux problèmes essentiels : l'origine de la représentation intellectuelle, sa conformité avec les objets, ont pour nous une solution très simple.

Notre entendement participe de la lumière infinie bien qu'il soit limité dans ses attributs: la lumière qu'il reçoit n'est pas celle qui existe en Dieu même; elle en est la ressemblance, communiquée à l'homme, créature faite à l'image de Dieu.

Cette lumière éclaire les objets et les rend sensibles aux yeux de notre esprit, soit que ces objets entrent en rapport avec lui par des moyens qui nous sont inconnus, soit que Dieu nous en donne directement la représentation lorsqu'ils nous sont présents.

104. La conformité de la représentation avec la chose représentée s'explique par la véracité divine. Un Dieu infiniment parfait ne peut tromper ses créatures. Telle est la théorie de Descartes et de Malebranche; penseurs éminents qui ne s'avançaient dans la recherche des vérités intellectuelles qu'en tournant, à chaque pas, leur regard vers l'auteur de toute lumière, qui n'écrivirent jamais une page où leur plume ne traçât ce grand nom : *Dieu!*

Malebranche, comme nous le verrons plus tard, prétend que, même dès cette vie, l'homme voit tout en Dieu; mais loin d'identifier le *moi* avec l'intelligence infinie, il établit entre eux une distinction profonde. En effet, pour soutenir, pour éclairer le *moi*, il ne trouve d'autre moyen que de le rapprocher de la substance infinie, de l'unir à cette substance. Un coup d'œil jeté sur l'œuvre immortelle du Platon français suffira pour nous convaincre combien son système diffère des systèmes modernes; combien il diffère de cette intuition primitive, acte essentiellement

pur, dégagé de tout empirisme et qui semble sortir des régions où notre individualité est circonscrite; de cette intuition du fait simple, origine de toutes les idées et de tous les faits, intuition qui réaliserait sur la terre, dans le monde de la philosophie, la vision béatifique. Ces folles prétentions étaient bien éloignées de la pensée et des théories de l'illustre oratorien[1].

---

## CHAPITRE X.

### Problème de la représentation. Monades de Leibnitz.

105. Cette prétention, de trouver une vérité fondamentale, mère de toutes les vérités, de donner une base unique à la science humaine tout entière, peut sembler indifférente au premier abord; je la crois pleine de périls. Regardez au fond de la question. — Vous verrez apparaître deux systèmes à peu près identiques : le panthéisme et la divinisation du *moi*.

106. Le fait ou la vérité réelle, servant de base à toute science, devrait être perçu d'une manière immédiate; autrement, il faudrait donner, au moyen de perception, le titre de vérité première; si le fait médiateur était cause relativement à l'autre, il est évident que ce terme moyen serait le fait primitif. Même difficulté, si l'on accorde l'antériorité non à

[1] Voyez la note IX à la fin du volume.

*l'être*, mais à la connaissance. Comment, dans cette hypothèse, expliquer la transition du sujet à l'objet, c'est-à-dire la légitimité du moyen à l'aide duquel le fait primitif serait perçu ?

L'union intime, immédiate de l'intelligence avec le fait qu'elle connaît, est indispensable; or, comme le *moi* n'est uni de la sorte qu'avec lui-même et ses propres actes, il devient évident que le fait cherché n'est autre que le *moi*. Nous ne connaissons, d'une manière immédiate, que les phénomènes de notre conscience; c'est par eux que nous entrons en communication avec le *non-moi*. Donc, s'il existe un fait primitif, origine de tous les autres, ce fait ne saurait être que le *moi*. Rejeter cette conséquence, c'est reconnaître que la base de la science transcendentale, c'est-à-dire la vérité une, n'existe point. Voilà comment des prétentions philosophiques, innocentes en apparence, mènent à des abîmes.

107. On a cherché à éluder ce raisonnement; bien que les objections qu'on apporte n'aient pas une grande valeur, nous allons les exposer et les résoudre.

« Il n'est point nécessaire que le fait, origine scientifique de tous les autres faits, soit réellement origine. Établissez une distinction entre les principes de *l'être* et du *connaître*, et la difficulté disparaît. Placer dans le *moi* la cause de tout ce qui existe, serait contraire au sens commun ; il ne l'est point de considérer le *moi* comme le principe représentatif de toute connaissance. Le mot représentation n'est pas syno-

nyme de causalité. Les idées représentent les objets et ne sont point cause relativement aux objets représentés. Pourquoi refuserions-nous d'admettre l'existence d'un fait, représentation vivante de tout ce que l'esprit humain peut connaître ? La perception de ce fait devant être immédiate, et présente d'une manière intime à l'intelligence, ce fait ne peut être que le *moi*. Ce n'est point là diviniser le *moi* ; la force représentative, que nous lui attribuons, il peut l'avoir reçue d'un être supérieur. Dans cette hypothèse, le *moi* n'est pas une cause universelle, c'est un miroir qui réfléchit à la fois et le monde intérieur et le monde extérieur. »

Cette explication rappelle le système des monades de Leibnitz ; création magnifique de l'un de ces rares et puissants esprits dont les siècles et l'humanité s'honorent. Le monde entier, composé d'êtres simples, représentant l'univers dont ils font partie, mais le représentant d'une manière adéquate à leur catégorie et coordonnée au point de vue qui leur correspond, selon la place qu'ils occupent ; tous ces êtres se déroulant en une chaîne immense qui, partant de l'ordre inférieur, s'élève jusqu'au seuil de l'infini ; enfin, au sommet de toutes les existences, la monade qui contient en elle-même la raison de toutes les autres, qui les a tirées du néant, qui leur a donné la vertu représentative, qui les a distribuées en catégories harmoniques, établissant entre elles une sorte de parallélisme de perceptions, de volonté, d'action, de mouvement, de sorte que, sans se confondre, elles

marchent dans la conformité la plus parfaite, dans un ineffable accord. Ce rêve étonne la pensée ; rêve sublime que le génie de Leibnitz pouvait seul concevoir.

108. Notre tribut d'admiration payé à l'auteur de la *Monadologie*, je dois faire observer que sa conception n'est qu'une pure hypothèse à laquelle toutes les ressources du talent n'ont pu donner une base solide. Passons sous silence les graves difficultés qu'elle soulève contre le libre arbitre; bornons-nous à l'étudier dans ses rapports avec la question qui nous occupe.

Et d'abord, si la force de représentation attribuée aux monades n'est qu'une hypothèse, elle ne donne l'explication de rien, à moins que la philosophie ne soit devenue un jeu de combinaisons ingénieuses. Le *moi* est une monade, c'est-à-dire une unité indivisible ; vérité incontestable. Le *moi* est une monade représentative de l'univers, affirmation gratuite ; jusqu'à ce qu'on l'ait prouvée, nous pouvons n'en tenir aucun compte.

109. Admettons que le *moi* possède la vertu représentative, comme l'entend Leibnitz. Cette hypothèse n'en laisse pas moins subsister tout ce que nous avons dit contre l'origine première de la science transcendantale.

Leibnitz explique l'origine des idées, il n'explique pas leur enchaînement ; il fait de l'âme un miroir dans lequel, en vertu de la volonté du créateur, tout vient se peindre ; mais, de l'ordre des représentations, ou de la manière dont elles naissent les unes

des autres, il ne nous révèle rien, ne leur assignant d'autre lien que l'unité de la conscience. Ce système est donc hors de cause. Il ne s'agit point, en effet, de la manière dont les représentations existent dans l'esprit ou de leur origine, mais de l'opinion qui prétend établir la science humaine tout entière sur un fait unique, et donner l'enchaînement des idées comme de simples modifications de ce fait. Leibnitz n'a rien prétendu de semblable; rien, dans ses ouvrages, n'autorise à croire qu'il ait professé cette doctrine. Laissons-la donc tout entière à la moderne Allemagne.

1° Loin de croire à l'identité universelle, Leibnitz établit une pluralité, une multiplicité infinie; ses monades sont des êtres réellement distincts et différents.

2° L'univers entier, composé de monades, procède, selon ce philosophe, d'une monade infinie, non par émanation, mais par création.

3° Il place dans la monade infinie, c'est-à-dire en Dieu, la raison suffisante de toutes choses.

4° La connaissance accordée aux monades est un don de Dieu volontaire et *libre*.

5° Cette connaissance, et la conscience de cette connaissance, appartiennent aux monades individuellement; Leibnitz n'a jamais songé, même d'une manière éloignée, à ce fond *absolu* de toutes choses qui, dans ses transformations, s'élève de l'état de nature à celui de conscience, ou qui, descendant des régions de la conscience, se transforme et devient nature.

110. Des différences si marquées nous dispensent

de commentaires ; elles prouvent, jusqu'à l'évidence, que la philosophie du *moi* ne se peut couvrir du nom de Leibnitz. A vrai dire, ce n'est point là le but auquel nos philosophes aspirent ; l'originalité, voilà leur idole ; idole à laquelle ils sacrifient le bon sens. Hegel, Schelling, Fichte, chacun en particulier, ont prétendu renouveler la science et fonder une école. Kant, pour éviter l'accusation de plagiat et renier Berkeley, a poussé cette ardeur de nouveauté jusqu'à défigurer son œuvre, *la critique de la raison pure*[1].

---

## CHAPITRE XI.

### Examen du problème de la représentation.

---

111. Toutes choses nous sont connues par représentation ; mais pouvons-nous dire ce qu'est en soi la représentation ? Condition nécessaire de toute connaissance, lumière pour tout le reste, elle ne nous apprend rien d'elle-même !

On le voit, je ne dissimule point les difficultés très graves que présente la solution du problème. Dans les sciences comme dans les choses de la vie, la présomption est un écueil. Devons-nous, cependant, bannir cette question du domaine de la philosophie ? J'ose croire qu'il est possible d'approcher de la vérité, de l'entrevoir peut-être.

[1] Voyez la note X à la fin du volume.

112. La force représentative peut émaner de trois sources : Identité, causalité, idéalité.

Je vais expliquer ma pensée : Une chose se peut représenter elle-même; représentation d'identité. Une cause peut représenter ses effets; représentation de causalité. Un être, substance ou accident, peut représenter un autre être, distinct de lui, ne relevant point de lui comme effet; représentation d'idéalité.

Il me semble impossible que l'on puisse signaler d'autres sources de représentation; je vais donc les examiner en détail. J'appelle, d'une manière spéciale, l'attention du lecteur sur cette question, l'une des plus importantes de la philosophie.

113. Ce qui représente doit avoir une certaine relation avec la chose représentée. Essentielle ou accidentelle, propre ou communiquée, cette relation doit exister. On ne conçoit point deux êtres n'ayant entre eux aucun rapport, et dont, toutefois, l'un représente l'autre. Toute chose a sa raison d'être; s'il n'existait aucun rapport entre l'objet représentant et l'objet représenté, l'existence de la représentation n'aurait point de raison suffisante.

Qu'on veuille bien le remarquer; je laisse de côté la nature de ce rapport; je n'affirme ni sa réalité, ni son idéalité, me bornant à dire, qu'entre ce qui représente et ce qui est représenté, il doit exister un lien, quel qu'il soit. Le mystère qui l'environne, son incompréhensibilité même, n'impliquent point sa non-existence. La philosophie constate l'énigme bien que, peut-être, elle ne puisse en donner le mot. C'est

ainsi que, abstraction faite de toute expérience, on peut démontrer *à priori* qu'il existe un rapport entre le *moi* et les autres êtres, par ce fait seul que la représentation du monde extérieur existe dans le *moi*.

La communication incessante des intelligences entre elles et avec l'univers prouve qu'il existe pour toutes choses un point de rappel. Le phénomène de la représentation suffirait à l'établir d'une manière incontestable. Oui, tous les êtres, la multitude innombrable des êtres, dispersés en apparence, et indifférents les uns aux autres, sont unis intimement en un certain centre; de sorte que le simple phénomène de l'intelligence entraîne l'affirmation du lien commun, de l'unité dans laquelle la pluralité vient se confondre. Identité universelle pour les panthéistes : pour nous, cette unité, c'est Dieu.

114. Observons qu'il n'est pas nécessaire que le rapport entre ce qui représente et ce qui est représenté soit direct et immédiat. Il suffit qu'il existe avec un tiers. Ainsi sont forcés de l'admettre et ceux qui expliquent la représentation par l'identité et ceux qui l'expliquent par les idées intermédiaires, sans que, relativement au cas présent, il y ait nulle différence entre l'opinion qui regarde les idées comme un produit de l'action des objets sur notre esprit, et celle qui les considère comme des émanations directes de la Divinité.

115. Tout ce qui représente contient, d'une certaine façon, la chose représentée; celle-ci ne serait point représentée si elle ne se trouvait, en aucune

sorte, dans la représentation. La représentation peut être objet ou image ; mais cette image ne représenterait point l'objet si elle n'était connue comme image.

Donc, toute idée implique un rapport d'objectivité ; autrement, l'idée ne représenterait point l'objet ; elle se représenterait elle-même. Comprendre est un acte immanent, mais d'une nature telle que, sans sortir de soi, l'entendement prend possession de l'objet. Lorsque je pense à l'étoile perdue dans l'immensité, certes mon esprit ne se transporte pas au point du ciel où cet astre scintille ; mais, au moyen de l'idée, il comble l'espace incommensurable et s'unit à l'astre même. Ce qu'il perçoit, ce n'est point l'idée subjective, mais l'objet de l'idée ; si cette idée n'impliquait point un rapport avec l'objet, elle cesserait pour notre esprit d'être une idée ; elle ne représenterait rien, à moins qu'elle ne se représentât elle-même.

116. Il y a donc, en toute perception, union de l'être qui perçoit avec la chose perçue ; lorsque cette perception n'est pas immédiate, le terme moyen doit être tel qu'il contienne un rapport nécessaire avec l'objet, et se dérober lui-même aux yeux de l'esprit pour ne lui offrir que la chose représentée. Du moment qu'il entre en scène, qu'il se fait voir ou seulement apercevoir, il cesse d'être idée et devient objet. L'idée est un miroir, miroir d'autant plus parfait qu'il produit une illusion plus entière. Les objets doivent s'y peindre, mais les objets seuls, et de telle sorte

qu'on ne puisse apercevoir le cristal qui les réfléchit.

117. Cette union de ce qui représente avec la chose représentée, de ce qui comprend avec la chose comprise, se peut expliquer, en certains cas, par leur identité. Qu'une chose soit elle-même sa propre représentation, aux yeux d'une intelligence, si l'on suppose une union quelconque, je ne vois point là de contradiction. Or, dans le cas où la chose connue est elle-même intelligente, ou se connaît elle-même, pourquoi ne serait-elle point sa propre représentation, l'idéalité et la réalité se trouvant ainsi confondues en un même être?

Que si l'idée peut représenter l'objet, pourquoi l'objet ne pourrait-il se représenter lui-même? Si l'être intelligent peut prendre connaissance d'un objet au moyen d'une idée, pourquoi ne pourrait-il le connaître immédiatement? L'union, le point de contact entre l'être qui comprend et la chose comprise serait un mystère, j'en conviens. Mais le contact au moyen d'une idée est-il moins mystérieux? Tout ce que l'on avance contre cette union se peut objecter contre le fait même; et, si l'on veut y réfléchir, on comprendra que le premier phénomène est plus inexplicable encore que le second. En effet, entre ce qui représente et l'objet représenté, il existe comme une sorte de rapport de contenant et de contenu. On comprend que ce qui est identique se contienne soi-même, parce que l'identité exprime beaucoup plus que la capacité. Mais comment expliquer que l'accident contienne la substance, le transitoire ce qui est

permanent, l'idéal, enfin, la réalité? L'identité est donc un véritable principe de représentation.

118. Que le lecteur veuille bien tenir compte des observations qui suivent; elles formulent nettement ma pensée.

Je ne prétends nullement affirmer qu'il existe un rapport nécessaire entre l'identité et la représentation, car on en pourrait tirer cette conséquence, que toute chose est représentative, puisque toute chose est identique à elle-même. Ma proposition est celle-ci : « L'identité peut être origine de représentation; » mais je nie les propositions suivantes : « L'identité est *nécessairement* origine de représentation. » « La représentation est signe d'identité. »

Je ne détermine rien relativement à l'application des rapports entre la représentation et l'identité dans ce qui concerne les êtres finis.

Je fais abstraction de la dualité qui existe dès qu'un sujet et un objet sont supposés, et je laisse de côté toute question sur la nature de cette dualité.

119. Ceci bien établi, qu'il me soit permis de me prévaloir de l'enseignement de l'Église, dans le dogme de la vision béatifique et dans celui de l'intelligence divine. Cet enseignement établit qu'il n'existe aucune répugnance intrinsèque entre la représentation et l'identité. Selon le premier dogme, l'âme humaine, sortie victorieuse des épreuves de la vie, doit être intimement unie à Dieu, le voyant face à face, dans son essence même. On ne dit point que cette vision ait lieu au moyen d'une idée; les théologiens,

entre autres l'ange de l'école, affirment le contraire. Voilà donc l'identité unie à la représentation, c'est-à-dire l'essence divine se représentant elle-même, ou plutôt se présentant elle-même aux yeux de l'âme humaine.

Selon le second, Dieu infiniment intelligent n'a pas besoin, pour comprendre, de sortir de lui-même ; il ne s'aide point d'idées distinctes de lui, il se voit dans son essence infinie. Voilà donc, une fois encore, l'identité unie à la représentation, l'être intelligent identifié à l'objet de son intelligence[1].

---

## CHAPITRE XII.

### Intelligibilité immédiate.

120. La représentation active ou même passive n'est point une propriété générale. Je veux dire que toutes choses ne sont point douées d'activité intellectuelle et ne peuvent, même passivement, servir de terme à l'acte intellectuel.

La force de représentation active n'étant, au fond, que la capacité de comprendre, il est évident que les êtres privés de cette force sont en grand nombre. La représentation passive, ou disposition à être objet *immédiat* d'intelligence, nous offrira peut-être plus de difficultés.

[1] Voyez la note XI à la fin du volume.

121. Un objet ne peut être connu immédiatement, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'une idée, s'il ne remplit lui-même les fonctions de cette idée, en s'unissant à l'entendement qui le doit connaître. Donc, l'intelligibilité immédiate n'appartient pas à la matière, de sorte qu'un esprit auquel on n'aurait donné nulle idée du monde des corps, resterait éternellement dans son ignorance, même au milieu des corps.

Il suit de là que la matière n'est et ne saurait être intelligente, ni intelligible. Les idées que nous en avons nous viennent d'ailleurs; sans ce secours, nous pourrions être liés à la matière et ne la connaître jamais.

122. Qu'il me soit permis d'exposer ici une doctrine de saint Thomas extrêmement curieuse. Selon ce métaphysicien, l'être *immédiatement* intelligible est plus parfait que l'être intelligent; ainsi l'âme humaine, douée d'intelligence, ne possède pas l'intelligibilité.

Dans la première partie de la *Somme théologique*, question 87, art. 1, le saint docteur demande si l'âme se connaît elle-même, par son essence, et il répond négativement, appuyant ainsi qu'il suit son opinion.

« Les choses sont intelligibles en tant qu'elles sont en acte, non en tant qu'elles sont en puissance ; ce qui tombe sous la connaissance c'est l'être, le vrai, en tant qu'il est en acte, de la même manière que la vue perçoit, non ce qui peut être coloré, mais ce qui est coloré. Il suit de là que les substances immatérielles sont intel-

ligibles par leur essence en proportion qu'elles sont en acte. Ainsi, l'essence de Dieu, acte pur et parfait, est intelligible par elle-même, d'une manière absolue et parfaite, et voilà pourquoi Dieu se connaît et connaît toutes choses. L'essence de l'ange appartient à l'ordre intelligible en tant qu'elle est acte; mais, comme elle n'est ni acte pur, ni acte complet, le *comprendre* de l'ange ne trouve pas son complément dans son essence; car, bien que l'ange se connaisse lui-même par sa propre essence, il ne connaît le reste des créatures qu'au moyen d'idées qui les représentent. L'entendement humain, dans l'ordre des choses intelligibles, doit être considéré comme un être en puissance seulement; c'est pourquoi, par essence il a la faculté de comprendre, et n'a point celle d'être compris ou de se comprendre, sinon dans ses actes.

« Aussi, les platoniciens ont-ils assigné aux êtres intelligibles un rang supérieur à celui des êtres intelligents, par la raison que l'entendement ne comprend qu'en vertu de sa participation à l'intelligibilité. Or, selon ces philosophes, ce qui participe d'une chose est moins parfait que la chose de laquelle il participe. Donc, si l'entendement humain devenait actif par sa participation aux formes intelligibles, distinctes de lui (c'est l'opinion de l'école de Platon), l'entendement humain se connaîtrait lui-même, en vertu de cette participation. Mais, comme il est naturel que durant cette vie notre entendement s'exerce à propos des choses sensibles, il n'est mis en activité que par

les idées tirées de l'expérience sensible. Ainsi l'entendement ne se connaît point par son essence, mais par un acte qui lui appartient. » Telle est, en substance, la doctrine de saint Thomas. C'est moins un extrait qu'on vient de lire qu'une traduction littérale.

L'un des esprits les plus déliés, les plus pénétrants que l'on connaisse, le cardinal Cajetan, a écrit sur ce passage un commentaire digne du texte.

« De ce que nous venons de lire il résulte deux choses : que notre entendement a, par lui-même, la faculté de comprendre ; qu'il n'a point celle d'être compris ; d'où il suit que l'ordre des entendements est inférieur à celui des êtres intelligibles. Car, si notre entendement est assez parfait pour comprendre et non pour être compris, il faut donc plus de perfection pour être compris que pour comprendre. Certes le saint docteur voyait les conséquences de sa proposition ; mais, bien qu'elle semble fournir des armes contre lui, bien qu'à la première vue elle paraisse absurde, il ne s'en montre point préoccupé et il établit que telle devait être l'opinion, non-seulement des péripatéticiens dont il invoquait la doctrine, mais celle des platoniciens eux-mêmes. »

Plus bas, répondant à une objection de Scott, surnommé le docteur subtil, il ajoute : « L'entendement et l'intelligibilité sont nécessaires à la compréhension. Il y a, de l'un à l'autre, le même rapport qu'entre le perfectible et la perfection propre. Être en acte, pour l'entendement, c'est être la chose intelligible elle-même ; nous l'avons prouvé. D'où il suit que les

êtres immatériels sont de deux ordres, intelligibles et intelligents. Et comme, être intelligible, c'est être immatériellement perfectif, c'est-à-dire en puissance de perfectionner, il suit qu'une chose est d'autant plus intelligible qu'elle est immédiatement plus perfective. L'intelligibilité exige l'immatérialité ; en effet, les choses matérielles ne sont intelligibles, qu'abstraction faite de la matière. . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . .

On a établi ci-dessus qu'une chose est intelligible *non*-seulement en tant qu'elle est elle-même, mais, dans l'ordre idéal, en tant qu'elle est le non-moi. Ce mode d'être est en acte ou en puissance ; être ainsi, c'est être perfectionné par la chose comprise[1]. »

123. On peut trouver cette théorie plus ou moins solide, mais elle est quelque chose de mieux qu'un jeu de l'esprit, car elle pose cet important problème : « Désigner les conditions de l'intelligibilité. » Elle a, de plus, l'avantage de se trouver d'accord avec un fait constaté par l'expérience : la difficulté que l'esprit éprouve à se connaître lui-même. S'il est immédiatement intelligible, pourquoi ne se connaît-il point ? Que lui manque-t-il ? La présence intime, direz-vous ; or, non-seulement il est présent à lui-même de cette manière, mais il est identique. L'effort pour se connaître ? mais cette connaissance est l'objet principal

[1] Dans le langage scolastique, une chose est dite *en puissance*, lorsqu'elle est seulement possible ; *en acte*, quand elle est réellement existante.

des recherches de la philosophie. Refuser à l'âme l'intelligibilité immédiate, c'est donner le pourquoi des difficultés que l'on éprouve dans les études idéologiques et psychologiques, le pourquoi des obscurités qui troublent l'intelligence lorsqu'elle veut passer des actes directs aux actes réfléchis.

124. L'opinion de saint Thomas n'est donc point une simple conjecture, puisqu'elle s'appuie en quelque sorte sur un fait. Le raisonnement qui suit me semble lui donner beaucoup de force; on peut le regarder comme un développement de ce qui précède.

Une chose n'est immédiatement intelligible qu'à la condition de posséder deux qualités : 1° l'immatérialité; 2° l'activité nécessaire pour agir sur l'être intelligent. Cette dernière qualité est indispensable; car, dans l'opération intellectuelle qui a la compréhension pour objet, l'action naît de l'idée : l'entendement est, en quelque sorte, passif. Lorsque l'idée se présente, la compréhension suit nécessairement; en l'absence de l'idée, la compréhension est impossible. Donc, l'idée féconde l'entendement, qui ne peut rien sans son secours. Donc, si nous admettons qu'un être puisse tenir le rôle de l'idée, dans un entendement, il nous faut supposer cet être actif, afin qu'il détermine l'opération intellectuelle, et, partant, le supposer supérieur à l'entendement qu'il excite.

Nous comprenons, de la sorte, pourquoi durant cette vie notre entendement n'est point, par lui-même, intelligible pour lui-même. Son activité a

besoin d'un stimulant; livré à ses propres forces, il semble dormir. Ce manque d'activité de notre esprit, lorsque des influences excitantes ne le préviennent point, est un fait psychologique des plus constants.

Est-ce à dire que nous soyons privés de spontanéité, que nous ne puissions agir sans aucune cause extérieure déterminante? non, sans doute; mais seulement que la spontanéité elle-même ne se serait point développée, si notre activité n'eût été soumise antérieurement à l'action des causes excitantes qui l'ont tirée de son sommeil. Nous pouvons apprendre sans être enseignés, mais nous ne pourrions apprendre si l'enseignement n'eût présidé au développement primitif de notre intelligence. Nous possédons beaucoup d'idées qui ne sont point des sensations, qui ne peuvent venir des sensations; mais il n'en est pas moins vrai qu'un homme privé de tous les sens ne pourrait penser, parce que son esprit manquerait d'impulsion.

125. Si je me suis étendu sur le problème de l'intelligibilité, c'est que, dans ma pensée, il n'a pas moins d'importance que celui de l'intelligence même, bien qu'on ait coutume de le négliger dans les traités de philosophie. Je vais formuler, en propositions claires et simples, la doctrine précédemment exposée, afin que le lecteur la puisse saisir dans son ensemble; j'en tirerai certaines conséquences, que nous avons omises, ou que nous n'avons fait qu'effleurer en passant :

L'intelligibilité immédiate n'appartient qu'aux êtres immatériels.

La matière, par elle-même, ne peut être intelligible.

Le rapport qui s'établit entre les esprits et les corps, ou la représentation des corps dans l'esprit, ne saurait être un fait d'objectivité pure.

Il faut admettre une autre espèce de rapport, au moyen duquel se puisse expliquer l'union représentative du monde des corps et du monde des intelligences.

La représentation objective immédiate suppose l'activité dans l'objet.

La force que possède un objet de se représenter par lui-même aux yeux d'une intelligence suppose dans cet objet la faculté d'agir sur l'intelligence.

Cette faculté d'agir produit nécessairement son effet, et, par conséquent, implique une sorte de supériorité de l'objet sur l'intelligence.

Un être intelligent peut n'être point immédiatement intelligible.

Il semble y avoir plus de perfection dans l'intelligibilité immédiate que dans l'intelligence.

Bien que tout être intelligent ne soit pas intelligible, tout être intelligible est intelligent.

Dieu, activité infinie, est infiniment intelligent et intelligible par lui-même et pour lui-même.

Dieu est intelligible pour tout entendement créé, toutes les fois qu'il veut bien se rendre présent à lui, d'une manière immédiate, en le fortifiant et en l'élevant.

Il se peut que l'intelligibilité immédiate ait été communiquée à certaines intelligences, et que, par conséquent, celles-ci se comprennent elles-mêmes.

Notre âme, durant son union avec le corps, n'est point immédiatement intelligible, et nous ne la pouvons connaître que par ses actes.

C'est à cela qu'il nous faut attribuer les difficultés que présentent les études idéologiques et psychologiques, et l'obscurité dans laquelle nous sommes plongés, en passant de la connaissance directe à la connaissance réfléchie.

Donc la philosophie du *moi*, c'est-à-dire celle qui veut expliquer le monde interne et externe en prenant le *moi* pour point de départ, est une impossibilité ; elle laisse de côté l'un des faits fondamentaux de la psychologie;

Donc la doctrine de l'identité universelle est pareillement absurde, car elle accorde à la matière l'intelligence et l'intelligibilité immédiate, lorsqu'elle ne possède ni l'une ni l'autre ;

Donc le spiritualisme est une vérité qui ressort, en même temps, et de la philosophie subjective et de la philosophie objective ; de l'intelligence comme de l'intelligibilité;

Donc l'homme est contraint de s'élever au-dessus de lui-même et de l'univers, pour trouver l'origine de la représentation subjective comme de la représentation objective;

Donc il doit en appeler à une activité primitive, infinie, qui met les intelligences en communi-

cation soit entre elles soit avec le monde des corps;

Donc la philosophie purement idéologique et psychologique ne conduit point à Dieu;

Donc la philosophie ne peut débuter par un fait unique, origine de tous les faits; mais elle doit conclure et conclut en réalité par ce fait suprême, c'est-à-dire par l'existence infinie, qui est Dieu [1].

---

## CHAPITRE XIII.

### Représentation de causalité et d'idéalité.

126. Venons maintenant à la représentation, que j'ai nommée représentation de causalité. Un être peut se représenter lui-même; une cause peut représenter ses effets; l'activité, qui peut produire, est incompréhensible, si le principe de l'acte producteur ne contient, d'une certaine manière, la chose produite. Voilà pourquoi Dieu, cause universelle, contient en lui, virtuellement et au plus haut degré, tous les êtres réels et possibles. Que si un être se peut représenter lui-même, il peut représenter ce qu'il contient; donc la causalité, sous les conditions exprimées ci-dessus, peut être origine de représentation.

127. Avec quelle hauteur de vues saint Thomas explique comment Dieu connaît les créatures! Dans

[1] Voyez la note XII à la fin du volume.

la *Somme théologique*, question quatorzième, art. 5, il demande si l'être incréé connaît ce qui est distinct de lui (*alia à se*), et il répond affirmativement : ce n'est point qu'il considère l'essence divine comme un miroir ; mais s'élevant, à l'aide de la théologie, aux plus sublimes considérations, il trouve dans la causalité l'origine de cette connaissance.

« Dieu, dit-il, se connaît parfaitement lui-même ; donc il connaît ce qu'il peut et par conséquent tout ce que son pouvoir embrasse. Dans la cause première, l'être, c'est l'intelligence elle-même. Tous les effets préexistant en Dieu, comme dans leur cause, doivent être en lui d'une manière intelligible, puisqu'ils ne sont autres que son intelligence. Donc, Dieu se voit lui-même par son essence ; quant aux créatures, il les voit non en elles, mais en lui, puisque son essence est le type de toutes choses. »

La même doctrine se trouve exposée dans la question douzième, art. 8, où il demande si ceux qui voient l'essence divine voient tout en Dieu.

128. Identité de la chose qui représente avec la chose représentée ; représentation d'identité. Rapport de cause et d'effet ; représentation de causalité. Il est une troisième représentation qui se distingue des deux premières ; nous la nommons représentation d'idéalité. Nos idées appartiennent à cet ordre de représentation, car elles ne s'identifient point avec leur objet, ni ne sont causes relativement à cet objet. Il nous est impossible de savoir s'il existe, indépendamment de cette force représentative que

nous nommons idées, un ordre de substances finies capables de représenter des êtres distincts d'elles-mêmes, et dont elles ne seraient point causes. Leibnitz est pour l'affirmative ; mais, comme on l'a déjà vu, son système des monades n'est qu'une hypothèse. Il faut se lancer en des conjectures sans résultat, ou se taire ; le silence me semble plus philosophique. Je m'en tiendrai aux propositions suivantes :

1° S'il existe un être, représentant un autre être, qui n'ait point été produit par lui, la force représentative ne lui appartient pas essentiellement ; elle lui a été donnée.

2° On n'explique la communication qui s'établit entre les intelligences que par l'intervention d'une intelligence première, cause commune de toutes les intelligences, pouvant ainsi leur donner la force d'agir les unes sur les autres et de se représenter réciproquement.

129. La causalité peut, à la rigueur, être principe de représentation ; elle n'est pas raison suffisante de la représentation.

Il est impossible qu'une cause soit représentative de ses effets, si elle n'est intelligible. Or, même en attribuant à la matière une activité propre, nous ne pourrions lui reconnaître la propriété de représenter ses effets, puisqu'il lui manque la condition indispensable, l'intelligibilité immédiate.

130. Pour que les effets soient intelligibles dans la cause, celle-ci doit posséder d'une manière complète le caractère de cause, réunir toutes les conditions,

toutes les raisons déterminantes nécessaires pour la production de l'effet. Les causes libres ne représentent point leurs effets; parce que ceux-ci restent, par rapport à celles-là, dans la sphère du possible. Il peut y avoir production ; mais cette production n'étant pas nécessaire, l'on ne voit point dans la cause ce qui est, mais ce qui peut être. Dieu connaît les futurs contingents qui relèvent de la volonté humaine, non précisément parce qu'il connaît l'activité de cette volonté, mais parce qu'il voit en lui-même, sans succession de temps, et ce qui peut se passer et ce qui doit se passer; car rien ne saurait exister, ni dans le présent, ni dans l'avenir, qu'il ne le veuille ou le permette. Il connaît également les futurs contingents qui relèvent de sa volonté propre, parce que, de toute éternité, il sait ce qu'il a résolu et que ses décrets sont immuables.

131. Dans l'ordre nécessaire de la nature, une ou plusieurs causes secondaires nous seraient révélées, que nous ne pourrions voir en elles leurs effets, avec une entière sécurité, à moins que la cause connue n'agît isolément, ou qu'avec celle-ci toutes les autres causes ne nous fussent pareillement révélées. Or l'expérience enseigne que les diverses parties de la nature sont dans une communication intime et réciproque; on ne peut donc supposer cet isolement; ainsi, l'action de toute cause secondaire est assujettie à des combinaisons qui peuvent empêcher ou modifier ses effets ; de là vient la difficulté d'établir des lois générales entièrement sûres, pour tout ce qui tient aux faits de l'ordre naturel.

132. Observons, en passant, que ces considérations démontrent, encore une fois, l'absurdité de la science trascendantale lorsqu'on veut l'établir sur un fait unique, universel ; on n'explique pas la représentation intellectuelle en substituant l'émanation nécessaire à la création libre.

La variété de l'univers fût-elle purement phénoménale ; n'existât-il, au fond, qu'un être toujours identique, toujours absolu, toujours un, on ne serait pas moins forcé de convenir que les apparences relèvent de certaines lois et qu'elles sont soumises à des conditions multiples et distinctes. Ou bien l'entendement peut voir l'absolu, de telle sorte que, par une intuition, il découvre tout ce qu'il contient, c'est-à-dire tout ce qui est, tout ce qui peut être sous toutes les formes ; ou bien il est condamné à suivre les développements de l'inconditionnel, de l'absolu et du permanent à travers ses formes conditionnelles, relatives et variables ; la première supposition, sorte de plagiat ridicule de la vision béatifique, est si visiblement absurde, qu'elle ne mérite point qu'on la discute. La seconde assujettit l'entendement à toutes les fatigues de l'observation et détruit, d'un seul coup, les promesses illusoires de la science transcendantale.

133. Les opérations de notre intelligence sont soumises à la loi de succession, c'est-à-dire à l'idée du temps. Cette loi se retrouve dans tous les phénomènes de la nature ; que le temps existe en réalité, qu'il ne soit, selon le système de Kant, qu'une con-

dition subjective que nous transportons aux objets extérieurs, il est certain que la succession existe, au moins pour nous, que nous sommes forcés d'en tenir compte. Dans cette hypothèse, nul développement infini ne peut nous être connu qu'à l'aide d'un temps infini, ce qui nous met dans l'impossibilité métaphysique de connaître non-seulement le développement futur de l'absolu, mais son développement présent et passé. Ce développement étant nécessaire absolument, selon la doctrine que j'expose, une succession infinie a dû précéder notre existence; de sorte que l'organisation actuelle de l'univers doit être regardée comme un point sur une ligne sans fin, qui, dans le passé comme dans l'avenir, n'a d'autre milieu que l'éternité. L'observation nous révèle, dans une proportion très restreinte, l'état actuel du monde, et par conséquent nous sommes dans l'obligation de tirer cette connaissance de l'idée de l'absolu, en le suivant dans son développement infini. Or, cette méthode ne fût-elle pas, en soi, radicalement impossible, il faut s'incliner devant ce fait : La vie de l'homme, la vie de l'humanité, dans le passé comme dans l'avenir, ne suffirait pas à ce labeur.

134. Revenons à la représentation de causalité dans laquelle l'observation nous montre que la représentation idéale vient se confondre. En effet, un esprit ne pouvant avoir l'idée d'un objet qu'il n'a point produit, à moins qu'un autre esprit, cause de l'objet représenté, ne lui communique cette idée, il suit de là que les représentations purement idéales

procèdent, directement ou indirectement, d'une manière médiate ou immédiate, de la cause de ces objets. D'autre part nous avons déjà vu que le premier Être ne connaît les créatures distinctes de lui-même qu'en tant qu'il est leur cause; donc la représentation d'idéalité vient se fondre dans celle de causalité, et ainsi se réalise, en partie, ce principe célèbre du penseur napolitain Vico : « L'intelligence connaît seulement ce qu'elle fait. »

135. De la doctrine que nous venons d'exposer ressortent ces conséquences :

Deux sources primitives de représentation intellectuelle : identité et causalité. La représentation d'idéalité dérive nécessairement de cette dernière.

Dans l'ordre réel, le principe de l'être est identique à celui du connaître. Celui-là seul qui donne l'être peut donner la connaissance ; celui-là seul qui donne la connaissance peut donner l'être. La cause première peut donner la connaissance dans la même proportion qu'elle donne l'être ; elle représente parce qu'elle est cause.

136. La représentation d'idéalité, bien que tenant à la représentation de causalité, en est réellement distincte. Je ne puis laisser sans quelques éclaircissements ce point qui se lie, d'une manière intime, au problème de la représentation intellectuelle. Toutefois, la question viendrait mieux dans le traité des idées.

Il est des gens qui se figurent les idées comme une sorte d'images, comme des ressemblances de l'objet,

ce qui n'est exact qu'à propos des représentations de l'imagination, c'est-à-dire de ce qui est purement corporel. Encore, dans ce cas même, faudrait-il que le monde externe fût, sous tous les rapports, tel que les sens nous le représentent; qui donc oserait affirmer qu'il en est ainsi? Pour comprendre combien est vaine la théorie qui se fonde sur la ressemblance des choses sensibles, demandez ce qu'est l'image d'un rapport, comment sont représentés le temps, la causalité, la substance, l'être. La perception de ces idées implique un phénomène qui n'appartient pas à l'ordre sensible. On a comparé l'entendement à l'œil qui voit, et l'idée à l'image présente aux regards. Comparaison imparfaite. Le phénomène est quelque chose de plus mystérieux, de plus secret, de plus intime. Entre la perception et l'idée, il existe une union ineffable; l'homme ne la peut expliquer, mais il la sent.

137. La conscience atteste l'unité de notre être, l'identité du *moi;* elle proclame sa permanence, malgré la variété, la multiplicité des idées et des actes qui se succèdent en lui comme les vagues sur la surface d'un lac. Les idées sont une manière d'être de l'esprit; mais quelle est la nature de cette modification? La production et la reproduction des idées relèvent-elles d'une cause distincte, agissant sur notre âme d'une manière constante et déterminant en elle, immédiatement, ces manières d'être que nous nommons représentations ou idées? L'esprit a-t-il reçu du Créateur une activité capable de produire ces re-

présentations, bien que cette activité soit soumise à la détermination d'une cause excitante? Je me borne à poser les questions; nous les reprendrons plus tard [1].

---

## CHAPITRE XIV.

### Il n'existe point de premier principe dans l'ordre idéal.

138. Ce que nous n'avons pu trouver dans la région des faits, nous ne le trouverons pas davantage dans celle des idées. Donc il n'existe point de vérité idéale, principe unique de toute vérité.

On entend par vérité idéale l'expression d'un rapport nécessaire d'idées, abstraction faite de l'existence des objets que ces idées représentent; d'où il suit que les vérités idéales sont incapables, d'une manière absolue, de produire la connaissance de la réalité.

Pour acquérir une valeur, dans l'ordre des existences, toute vérité idéale a besoin de se formuler dans un fait. Le fait, s'il ne se combine à l'idéal, reste dans son individualité; il est incapable de produire autre chose que la connaissance de lui-même; la vérité idéale, isolée du fait, ne sort pas du monde abstrait et logique; il ne peut descendre sur le terrain des existences.

[1] Voyez la note XIII à la fin du volume.

139. Appliquons cette doctrine aux principes les plus certains de l'ordre idéal, à ceux qui, exprimant l'idée générale de l'être, doivent posséder la fécondité que nous cherchons, s'il est vrai qu'elle existe; par exemple, au principe de contradiction : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en un même temps. »

Les idées que ce principe renferme sont les plus simples et les plus claires qui se puissent concevoir; c'est l'évidence au plus haut degré. Mais, s'il est seul, à quoi sert-il. Étudiez-le, creusez-le dans tous les sens, vous n'en tirerez qu'une intuition pure; intuition très distincte, sans doute, mais stérile. Comme il n'affirme l'existence ou la non existence d'aucun être en particulier, impossible d'en rien conclure pour ou contre une réalité quelconque. L'esprit ne saisit que ce rapport conditionnel : « Si quelque chose existe, on ne peut admettre que cette chose n'existe pas en un même temps, *et vice versâ*. Quelle que soit l'évidence dans l'ordre idéal, si l'on ne pose la condition d'existence ou de non existence, le oui et le non demeurent indifférents à l'ordre réel. »

Mais qu'un fait se présente à l'entendement, celui-ci s'en empare; il le jette, comme un pont, entre le monde logique et le monde des réalités; les deux rives se rapprochent; la science naît. Je sens, je pense, j'existe; combinez l'un de ces faits de conscience avec le principe de contradiction; ce qui n'était naguère qu'intuitions stériles, se déploie en une suite de raisonnements féconds, embras-

sant à la fois et le monde des faits et celui des idées.

140. Même dans l'ordre purement idéal, le principe de contradiction demeure impuissant, s'il n'est uni à des vérités particulières de même espèce. On emploie souvent, en géométrie, le raisonnement suivant : « Une telle quantité est ou plus grande ou plus « petite qu'une autre, ou égale à une autre; sans cela, « cette quantité serait, en même temps, plus grande « et plus petite, égale et inégale, ce qui est absurde. » Application légitime du principe de contradiction; mais observez qu'ici ce principe n'est pas employé seul, qu'il est accompagné d'une vérité particulière de l'ordre idéal. On n'a pu s'en servir pour prouver soit l'égalité, soit l'inégalité, qu'après avoir supposé ou prouvé l'existence ou la non existence de l'une ou de l'autre; or cette preuve ne pouvait être tirée du principe de contradiction lequel renferme non une idée particulière, mais les idées les plus générales qui se puissent offrir à l'entendement humain.

141. Les vérités générales, même dans l'ordre purement idéal, ne mènent à rien, lorsqu'on les emploie toutes seules, parce qu'elles sont indéterminées et sans application; il en est de même des vérités particulières, mais par une raison contraire. Ne sortant point d'elles-mêmes, celles-ci rendent impossible l'emploi du raisonnement, qui ne peut faire un pas sans le secours des idées et des propositions générales. Unissez ces deux ordres d'idées, la lumière jaillit; séparez-les, vous vous trouvez en présence

d'une intuition abstraite et vague, ou d'une vérité particulière qui ne vous peut rien enseigner sur la nature et sur les rapports des êtres, du point de vue de la science.

142. Nos idées sont de deux ordres; les unes supposent l'espace; par exemple, toutes les idées géométriques. Les autres n'ont aucun rapport avec lui; idées non géométriques. Un abîme sépare ces deux ordres d'idées; pour le franchir il faut, pour ainsi dire, en former une même chaîne que l'on prolonge de l'un à l'autre bord. L'ordre idéal lui-même reste incomplet si la jonction ne se fait point. L'ordre réel retombe dans le chaos ou plutôt il nous échappe et s'évanouit. Impossible de rien tirer des idées géométriques pures, ni pour l'ordre idéal non géométrique, ni pour le monde des réalités matérielles, encore moins pour les réalités immatérielles. Des idées non géométriques, on ne saurait tirer même l'idée d'une ligne droite. Cette observation nous semble décisive; elle prouve, jusqu'à l'évidence, que la vérité unique ne se trouve point dans l'ordre idéal. L'emprunter à l'ordre géométrique, c'est nous restreindre aux seules combinaisons appartenant à cet ordre; l'emprunter à l'ordre non géométrique, c'est perdre l'idée de l'espace et jusqu'à la possibilité de concevoir le monde des corps.

Voyez la note XIV à la fin du volume.

## CHAPITRE XV.

**Condition indispensable à toute connaissance humaine. — Moyens de percevoir la vérité.**

143. Nous n'avons pu trouver ni dans l'ordre réel, ni dans l'ordre idéal humain, la vérité mère, le principe unique de toute vérité. Il reste donc prouvé que la science transcendantale, proprement dite, est, relativement à nous, une chimère. Toutefois, nos connaissances doivent avoir un point d'appui; ce point d'appui, nous le cherchons.

Pour éviter toute équivoque, je vais préciser la question. Il ne s'agit point d'un premier principe, lequel illumine ou produise par lui-même toute vérité, mais d'une vérité qui soit l'indispensable condition de toute connaissance; c'est pourquoi je ne le nomme point *origine*, mais *point d'appui* : le fondement ne fait pas l'édifice, il le porte. Le principe que nous cherchons est un fondement. Celui des philosophes que nous avons combattu était une *semence*.

Ces deux images, *semence* et *fondement*, expriment avec netteté ma pensée et caractérisent les différences qui nous séparent.

144. Toute connaissance, scientifique ou non, a-t-elle un point d'appui? Quel est-il, s'il existe? Est-il un ou multiple?

Il est évident que ce point d'appui doit exister. Lorsqu'on nous demande le pourquoi d'une conviction, nous ne pouvons reculer à l'infini. Le fait, la proposition, le point d'arrêt auquel nous sommes forcés de nous tenir, voilà la vérité première, le fondement de la certitude.

145. En partant d'un assentiment donné, peut-être serons-nous amenés à reconnaître des principes divers, indépendants les uns des autres. Dans ce cas, le point d'appui de nos connaissances ne serait pas un, il serait multiple.

Qu'il soit possible de ramener toute science à un principe unique, on l'affirme; mais le prouve-t-on? Puisque l'homme ne trouve pas en lui-même la source de toute vérité (nous l'avons établi dans les chapitres précédents), les principes sur lesquels sa science repose doivent être empruntés au dehors. Principes multiples et divers peut-être. La question présente ne peut être résolue *à priori*. Il faut en appeler à l'observation.

146. Notre esprit atteint la vérité ou du moins l'apparence de la vérité; c'est-à-dire qu'il produit des actes que nous nommons percevoir et sentir. La réalité correspond-elle à ces actes? Nous n'avons point à le rechercher maintenant; la question qui nous occupe se trouve portée sur un terrain où les sceptiques eux-mêmes nous peuvent suivre. Ceux-ci, d'ailleurs, ne rejettent pas la perception et la sensation. S'ils nient la réalité, ils admettent l'apparence.

147. Il est plusieurs moyens de percevoir la vérité,

de sorte que les vérités perçues appartiennent à des ordres divers, parallèles, pour ainsi dire, aux moyens de perception.

Ces moyens sont au nombre de trois : conscience, évidence, instinct intellectuel. Les vérités correspondantes sont : Vérités de sens intime, vérités nécessaires, vérités de sens commun. Toutes choses qu'il faut distinguer avec soin, si l'on veut avoir des idées nettes et trouver le vrai, dans les questions relatives au premier principe de nos connaissances.

148. Le moyen que j'ai nommé moyen de conscience, c'est-à-dire le sentiment intérieur de ce qui se passe en nous, de ce que nous éprouvons, est indépendant de tous les autres. Que l'on détruise l'évidence, que l'on détruise l'instinct intellectuel, la conscience reste. Pour sentir, pour être assurés que nous sentons et de ce que nous sentons, nous n'avons besoin que de l'expérience elle-même. S'il est possible de mettre en doute le principe de contradiction, j'ose affirmer qu'il ne l'est point d'ébranler la certitude de la souffrance chez celui qui souffre, du plaisir chez celui qui jouit, de la pensée chez celui qui pense. Le sommeil ou la veille, le bon sens ou la folie n'ajoutent rien, n'enlèvent rien au témoignage de la conscience. Ce témoignage est inébranlable, parce que l'acte ou l'impression qu'il atteste sont présents, au fond de notre âme, d'une manière intime, immédiate. Il peut y avoir erreur dans l'objet, non dans le phénomène. Le monomane qui croit compter son or se trompe, sans doute; mais il a conscience

qu'il le compte; en cela il ne peut se tromper. Un homme rêve qu'il est tombé entre les mains des voleurs; il se trompe sur le fait externe, non sur l'acte même par lequel il le croit.

La conscience ne relève d'aucun témoignage extrinsèque; la certitude qu'elle produit est absolue, irrésistible, infaillible, dans la sphère de son activité; par le fait seul qu'elle est, elle témoigne d'elle-même. Pour elle, il n'y a point apparence et réalité; l'apparence est une réalité. L'apparence est déjà une véritable conscience.

149. Je comprends, dans le témoignage de la conscience, tout ce qui affecte le *moi* humain; idées, sentiments, sensations, actes de la volonté, pensées de toute sorte, en un mot tout ce dont nous pouvons dire : je le sens.

150. Il est évident que les vérités de conscience relèvent de l'observation comme faits, mais ne se peuvent établir en propositions. Est-ce à dire que l'on ne puisse les énoncer? Non; mais que, par elles-mêmes, elles sont en dehors de toute forme intellectuelle : simples éléments que l'intelligence coordonne et compare, mais qui ne donnent, isolément, aucune lumière; qui se *présentent* tels qu'ils sont, mais ne *représentent* rien; faits primitifs, au delà desquels l'intelligence ne peut s'avancer.

151. S'il nous est si difficile de comprendre l'isolement dans lequel se trouve, par nature, tout ce qui est purement subjectif, nous le devons au mélange des opérations purement intellectuelles avec les sim-

ples faits d'expérience interne ou de conscience.

On veut faire abstraction de la réflexion, mais l'effort même par lequel on cherche à s'en affranchir la ramène. L'intelligence est une flamme; vous la comprimez d'un côté, elle se fait jour de l'autre ; le souffle qui veut l'éteindre la rend plus vive et plus intense. Delà la difficulté de distinguer entre l'objectif pur et le subjectif pur, entre l'évidence et la conscience, entre connaître et sentir? Toutefois, observons ce qui se passe dans les animaux, peut-être cette observation nous fournira t-elle quelque lumière. Les animaux ont, à leur façon, le sentiment de ce qu'ils éprouvent ; s'ils ne sont point de pures machines, il faut leur accorder la conscience, c'est-à-dire la présence intime de leurs sensation, ou leur refuser la sensation elle-même. Il n'y a point de sensation pour qui ne sent point qu'il sent. Mais l'animal ne réfléchit point sur les phénomènes intérieurs; il sent, voilà tout; les sensations se succèdent, en lui, sans autre lien que l'unité de l'être qui les éprouve. Elles ne deviennent point objet, c'est pourquoi il ne les combine ni ne les transforme, les laissant ce qu'elles sont, de simples faits. N'en serait-il pas ainsi, dans le *moi* humain, des faits de conscience, lorsqu'ils sont encore isolés et qu'ils n'ont point été soumis à l'activité réfléchie?

Si nous n'avons une idée claire des faits de conscience, de la valeur du témoignage de la conscience, impossible de faire un pas dans la recherche du premier principe des connaissances humaines. La plus

légère confusion, sur ce point, entraîne les plus graves erreurs; nous aurons occasion de le remarquer dans la suite; déjà nos observations sur la philosophie du *moi*, nous en ont fourni de déplorables exemples.

152. L'évidence, a-t-on coutume de dire, est une lumière intellectuelle. Métaphore ingénieuse, exacte même, si l'on veut; mais on n'explique point, par des métaphores, les mystères de la philosophie. Il est des actes de conscience qui sont pareillement une lumière pour l'esprit. Dans les opérations, dans les impressions intimes n'y a-t-il point, comme une sorte d'illumination claire et vive, qui frappe l'œil de l'âme et le force à voir ce qui s'offre à lui? Définir l'évidence, « *la lumière de l'entendement,* » c'est la confondre avec la conscience, ou, par l'ambiguité de termes, c'est donner occasion de la confondre.

Il faut en convenir, toutefois; lorsque nous voulons exprimer la nature de l'évidence et ses effets sur l'esprit, l'idée de lumière éclairant les objets et les offrant à la contemplation de l'âme, se présente à nous sur-le-champ. Mais, je le répète, cela ne suffit point. Sans prétendre à la définir, cherchons un caractère qui la distingue de tout ce qui n'est pas elle.

153. Les vérités attestées par l'évidence sont nécessaires et par conséquent universelles. Nécessité, universalité, voilà les propriétés essentielles de l'évidence. Un fait contingent ne comporte point l'évidence, à moins qu'il ne soit soumis à un principe de nécessité.

Je vais expliquer cette doctrine par des exemples

empruntés alternativement à l'évidence et au sens intime.

Qu'il y ait en moi une substance pensante, je le sais non par évidence, mais par conscience. Que ce qui pense existe, je ne le sais point par conscience, mais par évidence. Dans les deux cas, la certitude est absolue, irrésistible; mais dans le premier, elle s'exerce sur un fait particulier, contingent; dans le second, sur une vérité universelle et nécessaire. Il est certain, pour moi, que je pense; il ne suit pas invinciblement que cela soit certain pour autrui. Je puis cesser de penser, rien ne sera changé dans le monde des intelligences; que ma pensée retombe dans le néant, la vérité, en elle-même, n'en souffrira pas; d'autres intelligences continueront à percevoir le vrai. Ni l'ordre idéal, ni l'ordre réel ne seront troublés.

Je me demande si je pense; et j'entends au fond de mon âme, une réponse affirmative; je me demande si ma pensée est nécessaire d'une manière absolue, et l'expérience me répond par une négation; je ne trouve nul motif sur lequel établir cette nécessité. Même en supposant l'annihilation de ma propre intelligence, je ne cesse point de raisonner. Ainsi, j'examine ce qui serait advenu si je n'avais point reçu l'être; ce qui pourrait advenir si je le perdais; j'établis des principes, je tire des conséquences sans briser aucune des lois de l'ordre intellectuel. Le monde réel et le monde idéal sont pour moi, comme un magnifique spectacle, auquel il est certain que j'assiste,

mais d'où je puis me retirer sans arrêter la représentation, sans qu'il y ait d'autre changement que le vide laissé à la place imperceptible que j'occupe. Il en est bien autrement des vérités qui sont objet d'évidence. Est-il nécessaire que je pense? Non; mais il est nécessaire, d'une manière absolue, que ce qui pense existe, et je ne saurais, même un instant, faire abstraction de cette nécessité. Que si (supposition absurde) je supprime le rapport entre la pensée et l'être, le lien qui maintient l'ordre et l'harmonie dans l'univers se brise aussitôt; tout est bouleversé, confondu, et ce qui s'offre à moi, je ne sais si c'est le néant ou le chaos. Pourquoi ce bouleversement et ces ruines? par cela seul que l'entendement admet un fait contradictoire, en affirmant une pensée à laquelle il refuse l'existence. Une loi universelle, nécessaire, absolue, a été violée, tout s'est écroulé; la certitude de l'existence du *moi*, certitude fondée sur le témoignage de la conscience, ne saurait réparer ce désordre. En admettant une contradiction, l'intelligence s'est suicidée; sa parole insensée a engendré le néant; les ténèbres que le souffle de cette parole a répandues sur tout ce qui est, sur tout ce qui peut être, retombent en noirs tourbillons sur elle, et l'enveloppent d'une éternelle nuit.

154. Voilà les caractères de la conscience et de l'évidence définis et fixés. La première a pour objet l'individuel et le contingent; la seconde, l'universel et le nécessaire. La conscience et l'évidence ne peuvent être et ne sont identiques qu'en Dieu seul, source

de toute vérité, principe universel et absolu de l'être et du connaître. Dieu voit la raison de toutes les essences, la raison de tout ce qui est, dans son être infini qui contient toutes choses; Dieu ne peut faire abstraction de lui-même et du témoignage de sa conscience. Que resterait-il du monde, demandé-je à la créature, si tu cessais d'être? — *Tout*, excepté moi. — Mais si Dieu cessait d'exister, que resterait-il? — *Rien*.

155. J'ai donné le nom d'instinct intellectuel à cette inclination spontanée qui, dans la pratique de la vie, détermine la certitude indépendamment du témoignage de la conscience ou de l'évidence. On désigne à un archer un but à peine visible; il doit, les yeux bandés, lancer une flèche au hasard, après avoir perdu jusqu'au souvenir de la direction dans laquelle ce but se trouve placé. Impossible de l'atteindre, dira-t-il; et les raisonnements les plus captieux n'ébranleront pas sa conviction. A-t-il, avant de répondre, consulté le témoignage de la conscience? Non, car il s'agit d'un fait extérieur. Invoque-t-il l'évidence? Non, car l'évidence implique dans son objet quelque chose de nécessaire; et nulle impossibilité nécessaire n'empêche la flèche d'atteindre le but proposé. Sur quoi donc s'appuie l'invincible conviction de l'archer? Ni la conscience n'intervient, ni l'évidence immédiate ou médiate n'est invoquée : elle a donc pour origine la force intérieure que je nomme instinct intellectuel; qu'on l'appelle sens commun, il ne m'importe, pourvu que le fait soit

reconnu. Il entrait dans les vues du Créateur que l'homme pût être raisonnable, même avant de raisonner; qu'il pût se conduire avec prudence, même alors que le temps lui manque d'examiner les raisons d'être prudent.

156. Cet instinct de l'intelligence s'applique à tout un ordre de faits très nombreux et très divers ; il est à la fois et le guide et le bouclier de la raison ; le guide, car il la précède et lui montre le chemin du vrai ; le bouclier, car il la met à couvert de ses propres subtilités, en forçant le sophisme à se taire devant le sens commun.

157. C'est en vertu de cet instinct que l'autorité du témoignage des hommes entraîne notre assentiment ; et l'on sait combien cet assentiment importe, tant à l'individu qu'à la société. L'homme croit à l'homme, il croit au témoignage avant d'avoir réfléchi sur les motifs de sa foi ; peu étudient les motifs d'y croire, et la foi est universelle.

Observez qu'il ne s'agit point, ici, de savoir si l'instinct intellectuel nous trompe quelquefois, dans quel cas il nous trompe, et pourquoi. Je ne prétends qu'une chose, constater son existence. Mais que l'on me permette cette seule remarque : une règle participe toujours de celui qui l'applique, et l'homme est faillible ; vous ne sauriez trouver en lui le bien sans mélange, et vous y cherchez la vérité sans mélange.

158. Nous n'objectivons les sensations qu'en vertu d'un instinct irrésistible. Rien de plus certain, rien

de plus évident aux yeux de la philosophie que la subjectivité des sensations; les sensations sont des phénomènes immanents, phénomènes intimes qui ne vont point hors de nous. Et cependant, tout homme, le genre humain tout entier, conclut du subjectif à l'objectif, de l'interne à l'externe, du phénomène à la réalité. Nous franchissons un abîme à notre insu. Lorsque les plus éminents philosophes ont épuisé leur génie à la recherche du gué qui réunit les deux rives, lorsque les plus vigoureux esprits, à bout d'efforts, ont dit résolument : il n'existe pas, serait-il donné au commun des hommes de le découvrir au début de la vie? Non; le raisonnement n'a rien à voir ici : Donc, il existe un instinct en vertu duquel nous croyons, d'une certitude invincible, à la vérité de certaines propositions inaccessibles à la philosophie.

159. Est-il raisonnable, lorsqu'on veut étudier l'homme, d'isoler ses facultés, de mutiler, de défigurer l'esprit pour apprendre à le connaître. S'il est un fait, un principe fondamental en psychologie, c'est la multiplicité des actes et des facultés de notre âme, malgré sa simplicité attestée par la conscience.

L'homme est régi, comme l'univers, par un ensemble de lois dont les effets se développent simultanément, avec une régularité pleine d'harmonie; séparer ces lois, c'est les mettre en opposition; comme il n'est donné à aucune d'elles de produire son effet isolément, leur demander d'agir seules, c'est remplacer l'accord par la confusion et le désordre. Soumettez le monde à la seule loi de la gravitation; au

lieu de ce nombre infini de systèmes et de soleils qui charment nos regards dans l'immensité du firmament, vous n'aurez qu'une masse unique, incommensurable, informe. Livrez l'univers à la force de projection toute seule, les corps se décomposeront en atomes imperceptibles; vous les verrez s'évanouir, aussi légers que l'éther, dans l'espace infini [1].

---

## CHAPITRE XVI.

### Confusion d'idées dans les discussions sur le principe fondamental.

160. Il n'existe point de premier principe, ou plutôt il n'existe point de principe qui jouisse exclusivement du privilége d'être le premier; mais il en existe plusieurs auxquels on peut donner ce nom, soit parce que dans l'ordre des faits ordinaires ou dans l'ordre scientifique ils servent de fondement à nos connaissances, soit parce qu'ils ne s'appuient eux-mêmes sur aucun autre principe. On a coutume d'avertir, dans les écoles, qu'il ne s'agit point ici d'une vérité source de toutes les autres vérités, mais d'un axiome qui leur puisse servir, au moins indirectement, de point d'appui, de telle sorte que ce point d'appui venant à manquer, toute vérité s'écroule; d'où il suit que, cet axiome une fois admis, il devient possible, par un raisonnement *ad absurdum*, de ramener au vrai

[1] Voyez la note XV à la fin du volume.

quiconque s'en éloigne, et de prouver qu'on ne saurait refuser d'admettre les autres principes, sans aller contre la vérité précédemment reconnue.

On a beaucoup disputé pour savoir lequel, entre tel ou tel principe, méritait le premier rang ou la préférence; véritable confusion d'idées. Il eût fallu ne point confondre des témoignages aussi distincts que ceux de la conscience, de l'évidence et du sens commun.

Voici les trois principes sur lesquels les écoles se sont partagées : celui de Descartes, « *Je pense, donc j'existe;* » le principe de contradiction : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps;* » et celui que l'on nomme principe des cartésiens : « *Ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose se peut affirmer de cette chose avec certitude.* » Tous trois appuyés sur des raisons puissantes, tous trois concluants contre leurs adversaires, attendu le terrain sur lequel la question se trouvait posée.

Si vous n'avez la certitude de votre pensée, disent les partisans de Descartes, vous ne pouvez affirmer ni le principe de contradiction, ni même le criterium de l'évidence; pour savoir, il faut penser; quiconque affirme ou nie, pense; si l'on ne suppose la pensée, l'affirmation comme la négation sont impossibles; admettez la pensée, vous avez un point d'appui; ce point d'appui, nous le trouvons en nous-mêmes, attesté par le sens intime, et nous imposant la certitude de son existence avec une force irrésistible. Le fondement une fois établi, l'édifice s'élève

comme par enchantement. L'homme n'a pas besoin de sortir de sa propre pensée ; là est la flamme qui éclaire toute vérité ; marchons à sa lumière ; attachons à son foyer immobile le fil mystérieux qui doit nous guider dans le labyrinthe de la science. Ainsi, notre principe est le premier ; il se soutient en vertu d'une force qui lui est propre ; et cette force, il la communique à tous les autres principes dont il est l'inébranlable fondement.

Ce langage est raisonnable, on ne peut le nier. Mais écoutons un défenseur du principe de contradiction ; peut-être notre confiance sera-t-elle ébranlée.

« Si vous n'admettez qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, il sera possible, qu'en un même temps, vous pensiez et ne pensiez point. Donc, votre affirmation, « je pense, » ne renferme aucun sens, car on peut la faire suivre immédiatement de celle-ci : « Je ne pense pas, » et dans ce cas, la conséquence, *j'existe*, cesse d'être logique. En effet, même en admettant la légitimité du principe, « je pense, donc j'existe, » si cette prémisse, *je ne pense pas*, m'est connue comme possible, il n'y aura pas de conclusion. Nous pouvons raisonner de même à l'égard du principe cartésien. Si l'être et le non être sont possibles simultanément, une idée pourrait être à la fois claire et obscure, distincte et confuse ; un attribut pourrait être et n'être point contenu dans son sujet ; il pourrait y avoir à la fois certitude et incertitude, affirmation et négation ; or qui l'oserait dire ? »

Ce raisonnement vous semble-t-il manquer de logique ? Mais, chose étrange ! le troisième compétiteur trouve à son tour des objections non moins puissantes contre ses adversaires. « Comment savez-vous que le principe de contradiction contient la vérité ? — Parce que, dans l'idée de l'être, vous voyez l'impossibilité du non être *et vice versâ ;* donc vous n'êtes certain de la vérité de ce principe qu'en appliquant le mien : « Ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose se peut affirmer de cette chose avec certitude. » Tout s'écroule en dehors du principe de contradiction, dites-vous ; or ce principe s'appuie sur le mien ; lequel des deux est le premier ? »

162. Erreur et vérité tout à la fois ; vérité, lorsqu'ils affirment que nier le principe qu'ils défendent, c'est ruiner tous les autres ; erreur, lorsqu'ils prétendent ruiner les autres sans affaiblir celui qu'ils défendent ; la discussion tient à la confusion des idées, à ce que l'on compare des principes d'un ordre très différent, tous vrais, mais qui ne se doivent point mettre en parallèle. Peut-on comparer la couleur blanche à la chaleur ? Toute comparaison demande une certaine opposition entre les extrêmes ; cependant, les termes comparés doivent avoir aussi quelque chose de commun. S'ils sont disparates, la comparaison devient impossible.

Le principe de Descartes est l'énonciation d'un simple fait de conscience ; le principe de contradiction est une vérité connue par l'évidence ; celui des

cartésiens est l'affirmation de la légitimité du criterium de l'évidence même; c'est une vérité de réflexion.

L'importance de la question me semble exiger que nous examinions séparément les trois principes ; — c'est ce que je me propose dans les chapitres suivants [1].

---

## CHAPITRE XVII.

### L'existence et la pensée. Principe de Descartes.

163. Suis-je certain de mon existence ? Oui. Puis-je prouver mon existence ? Non. Toute preuve suppose un raisonnement, tout raisonnement un principe solide sur lequel il s'appuie; or où prendre ce principe si l'on ne suppose l'existence de l'être qui raisonne ? Comment celui qui raisonne sera-t-il certain de l'existence de son raisonnement s'il ne peut l'être de sa propre existence ? Donc, en dehors de cette certitude, point de principe sur lequel on puisse prendre pied. Tout n'est qu'illusions ; que dis-je ? l'illusion suppose un être qui se trompe.

164. Croire que nous pouvons prouver toute vérité à l'aide de la raison est une erreur grave. Les principes sur lesquels la raison s'appuie préexistent à l'emploi de la raison ; la raison elle-même et l'être

[1] Voyez la note XVI à la fin du volume.

qui raisonne préexistent à ces principes, comme à l'usage de la raison. Loin que toutes choses se puissent démontrer, on prouve facilement que les vérités les plus certaines échappent à toute démonstration. La démonstration est un raisonnement par lequel certaines propositions évidentes mettent en lumière une proposition évidemment liée à celles-ci. Supposer que les prémisses peuvent ou doivent être démontrées, c'est rejeter la difficulté sur le point de départ, lequel est ou n'est point évident par lui-même ; et ainsi toujours. Ou il faut s'arrêter à une proposition qui ne se peut démontrer, ou procéder jusqu'à l'infini, c'est-à-dire renoncer à la démonstration.

165. Il est à remarquer que ce ne sont point, seulement, certaines prémisses qui se montrent ainsi rebelles à toute démonstration ; cette impossibilité se retrouve dans la nature même de tout raisonnement, abstraction faite des propositions qui le composent.

Nous savons que les prémisses A et B sont certaines, et nous en inférons la proposition C. De quel droit ? — Parce que cette proposition se lie avec les prémisses A et B. Comment le savons-nous ? — Si l'évidence est immédiate, par intuition : Eh bien ! que l'on essaie de démontrer comment la conclusion se lie aux prémisses.

Que si nous invoquons la logique, voici deux considérations qui nous amènent à conclure l'impossibilité de la démonstration. 1° Les principes sur lesquels l'art du raisonnement repose ne peuvent-

ils être démontrés? Première impossibilité; s'ils peuvent l'être, nous sommes contraints d'invoquer des principes nouveaux qui puissent leur servir de base, et alors, ou de nous arrêter à un principe rebelle à la démonstration, ou de procéder jusqu'à l'infini. 2° Comment saurons-nous que les principes logiques que nous employons s'appliquent à la circonstance présente? Par un nouveau raisonnement? Mêmes objections que tout à l'heure. « Nous le voyons ainsi, dirons-nous peut-être; cela est évident d'une évidence immédiate : » nouvelle impossibilité; on ne démontre pas l'évidence. Donc, demander la preuve de toute chose, c'est demander l'impossible.

166. L'être qui ne pense point n'a point conscience de lui-même. La pierre existe, mais elle ne sait pas qu'elle existe. Ainsi de l'homme, alors que toutes ses facultés intellectuelles et sensitives sont dans l'inaction.

La conscience intime de nos actes intérieurs, quels qu'ils soient, voilà le point de départ de nos connaissances. Ajoutez au spectacle merveilleux de l'univers une infinité de mondes; si ces actes intérieurs ne nous étaient connus, l'univers serait pour nous comme s'il n'était pas. Nous serions comme le corps insensible perdu dans l'immensité de l'espace. Que tout disparaisse autour de lui, il n'en sera ni plus isolé ni plus solitaire; qu'il s'évanouisse lui-même dans les abîmes du néant, il ne s'en apercevra pas.

Au contraire; que toutes choses s'anéantissent à l'exception de cet être qui, au dedans de nous, pense,

sent et veut; il reste un point sur lequel se peut appuyer l'édifice des connaissances humaines : cet être, seul dans l'immensité, se rendra compte de lui-même et, selon la portée de ses facultés, pourra de nouveau, créer des mondes innombrables dans l'ordre du possible, sinon dans l'ordre des réalités.

167. On a souvent attaqué le principe de Descartes: « *Je pense, donc j'existe.* » Ces attaques seraient légitimes si le philosophe français l'eût présenté comme un raisonnement, comme un enthymème avec un antécédent et ses conséquences. En effet, qu'aurait-il pu répondre à cette objection : « Votre enthymème est la même chose que ce syllogisme : Tout ce qui pense existe; or, je pense, donc j'existe. Mais ce syllogisme, dans la supposition du doute universel, lequel implique jusqu'à la négation de l'existence, est inadmissible; comment savez-vous que tout ce qui pense existe? — La pensée suppose l'existence. — Et cela, comment le savez-vous? — Ce qui ne pense point n'agit pas. — Et cela encore, comment le sait-on? Si vous supposez que l'on doute de toute chose, que l'on ne sait rien, on ne peut admettre comme vrais les principes énoncés; en d'autres termes, vous portez atteinte à la supposition du doute universel, vous sortez de la question. Que si l'un de ces principes doit être admis sans preuves, pourquoi n'admettez-vous point, sur-le-champ, votre propre existence, vous affranchissant ainsi du travail de la prouver par un enthymème? »

En second lieu, comment savez-vous que vous

pensez? Ne pourrait-on pas opposer cet argument au vôtre : « Rien ne peut penser sans exister; or, vous doutez de votre existence, puisque vous cherchez à la prouver; donc vous n'êtes point certain de penser. »

168. Il est vrai, le principe de Descartes, considéré comme un véritable raisonnement, ne se peut soutenir. Mais comment croire que cet esprit lucide et pénétrant n'en eût point aperçu la faiblesse? Que l'on me permette d'interpréter sa pensée.

Après avoir, pour ainsi dire, fermé son jugement à toute certitude antérieure ou présente, Descartes, s'établissant dans un doute universel, se recueillait en lui-même et cherchait, au fond de son âme, un point d'appui sur lequel il pût établir l'édifice des connaissances humaines. S'il nous est possible de faire abstraction de tout ce qui nous entoure, nous ne pouvons nous dépouiller et de nous-mêmes et de notre esprit, qui s'apparaît avec d'autant plus de clarté que nous nous détachons plus parfaitement des objets extérieurs. Dans cet état de concentration, d'absorption intérieure, le philosophe, se refusant à toute affirmation, abdiquant toute connaissance acquise, demandant s'il existe quelque chose de certain, une base, un point d'appui, se trouve en présence de sa propre pensée, dont il a conscience, en présence des actes mêmes de l'âme, enfin, de ce que l'on nomme *penser*.

« Je veux douter de toutes choses, dit-il intérieurement; je m'abstiens de toute négation comme de toute affirmation; je m'isole de tout ce qui m'entoure, parce que j'ignore si ce qui m'entoure n'est

pas une illusion. Mais, dans cet isolement même, je me trouve avec le sentiment intime de mes actes intérieurs, en présence de mon propre esprit : je pense, donc je suis ; je pense, et je sens ma pensée d'une manière qui ne me permet ni doute ni incertitude ; donc je suis, c'est-à-dire le sentiment de ma pensée me fait certain de mon existence. »

169. Ainsi Descartes ne présente point son principe comme un enthymème, mais comme la constatation d'un fait qui lui semble le premier dans l'ordre des faits, et lorsque de la pensée il infère l'existence, ce n'est point par une déduction proprement dite ; il l'établit comme un fait contenu dans un autre fait, exprimé par un autre, ou, pour mieux dire, *identique* à un autre.

J'ai dit *identique*, car telle est la pensée de Descartes, et ceci confirme ce que je viens d'avancer, à savoir qu'il ne présentait point un raisonnement, mais un fait. Selon ce philosophe, l'essence de l'esprit est la pensée elle-même ; à l'encontre de certaines écoles qui distinguent entre substance et l'acte, plaçant l'esprit au premier rang et la pensée au second, Descartes identifiait l'un à l'autre, soutenant qu'ils étaient une même chose. Voici comment il s'exprime : « Bien qu'un attribut suffise pour manifester la substance, il y a toutefois en chaque substance quelque chose qui la constitue, et dont tout le reste dépend. L'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue l'essence des corps ; la *pensée constitue la nature de la substance pensante*. » (*Principes de Phil.*,

1re part.) Ainsi, en établissant ce principe : « Je pense, donc j'existe, » Descartes n'avait point la prétention d'établir un raisonnement, mais de constater un fait de sens intime. Ce fait lui apparaissait tellement simple, tellement *un*, si je puis m'exprimer ainsi, qu'en développant son système, il a identifié la pensée à l'âme, l'essence de l'âme à son existence même. Il avait senti la pensée, et il dit : « Cette pensée, c'est l'âme ; je suis. » Il n'est pas de mon sujet de juger cette doctrine ; je me borne à l'exposer [1].

---

## CHAPITRE XVIII.

### Le principe de Descartes ; suite. Sa méthode.

170. Par malheur, Descartes a manqué d'exactitude, soit dans l'énoncé, soit dans l'explication de son principe. De là tant de fausses interprétations.

Toutefois, en lisant attentivement ses divers écrits, en les comparant les uns aux autres, on voit que si, peut-être, il ne se rendait point un compte bien exact de la différence que nous avons signalée entre raisonner et constater un fait, que s'il n'avait pas une connaissance *réflexe* suffisamment claire des conséquences que l'on peut tirer de son principe fondamental, il n'eut, du moins, jamais la pensée qu'on

[1] Voyez la note XVII à la fin du volume.

lui prête de l'établir comme un raisonnement.

Étudions ses propres paroles : « Pendant que nous rejetons, dit-il, toutes les choses qui nous semblent douteuses, allant jusqu'à *supposer* qu'elles sont fausses, il nous est facile de comprendre, dans ce doute ou dans cette négation, Dieu, le ciel, la terre, notre propre corps; mais, bien que doutant de tout le reste, *nous ne parvenons point à douter de notre existence;* nous avons une telle répugnance à concevoir que l'être qui pense n'existe pas en même temps qu'il pense, que, nonobstant tout raisonnement, nous ne pouvons nous empêcher d'admettre comme vraie, et, par conséquent, comme la première et la plus certaine, cette conclusion : « Je pense, donc je suis. » (*Principes de Phil.*, page 1, § 6 et 7.)

Ce passage contient un véritable syllogisme : « *Nous avons une si grande répugnance à concevoir que ce qui pense n'existe pas au moment qu'il pense*, » c'est-à-dire : « Ce qui pense existe; » en termes de l'école, cela s'appelle établir la majeure; « *que nous ne pouvons nous empêcher de croire que cette conclusion : « Je pense, donc j'existe, » est vraie.* » Mineure et conséquence du syllogisme. On le voit, en même temps qu'il constatait le fait, Descartes s'efforçait de le prouver. C'était la tendance générale de son époque. Les réformateurs les plus absolus eux-mêmes ont peine à se préserver de l'atmosphère qui les entoure. Cette tendance se retrouve dans toutes les méditations de l'auteur, bien qu'unie à

un merveilleux esprit d'observation. C'est un défaut.

Mais que ressort-il de ces explications obscures ou ambiguës? Quelle est la pensée qui se voit toujours au fond? La voici : « Je puis, par un effort de mon esprit, douter de toute chose; mais je trouve, en moi, la limite de cet effort. Si je ramène mon attention sur mon entendement, sur mes actes intérieurs ou de conscience, sur mon existence enfin, le doute s'arrête; et ma répugnance à passer outre est telle que rien ne saurait la vaincre. » Voilà le sens vrai de l'affirmation de Descartes. L'erreur, si elle existe, a été de formuler le fait en proposition générale; proposition vraie, sans doute; conséquence légitime, mais sans nécessité; le principe, loin d'y gagner, y perd de sa clarté et de sa force.

171. Observons, cependant, que le philosophe français suivait la marche que tous les philosophes ont suivie, même ses plus ardents détracteurs. Chose étrange! Descartes est d'accord, sur ce point, avec les chefs de l'école métaphysique opposée à la sienne, Locke et Condillac. En effet, que l'homme qui scrute l'origine de ses connaissances et les principes sur lesquels repose la certitude, se trouve, par rapport à ses actes intérieurs, en présence du témoignage de sa conscience; que cette conscience produise en nous une certitude inébranlable, une certitude telle que nous n'en pouvons concevoir de plus invincible, c'est un fait universellement admis, un fait que tous les idéologues reconnaissent, qu'ils établissent tous, bien

qu'en des termes différents. Plus je médite ces matières et plus je me pénètre de cette vérité, triviale à force d'être vraie : « il est peu de choses nouvelles sous le soleil. » Que de systèmes ne sont nouveaux que par la forme qui les rajeunit !

172. Quelle est, au fond, la méthode de Descartes ? La voici résumée en deux propositions : 1° Je veux douter de toutes choses ; 2° lorsque je veux douter de moi-même, je ne le puis.

Examinons les deux propositions, et nous verrons, avec étonnement, que cette méthode, si souvent attaquée, est universellement suivie.

Pourquoi le philosophe admet-il un doute universel? Parce qu'il veut examiner l'origine et la certitude de ses connaissances. S'il se propose de tout soumettre à l'examen, il ne peut réserver aucune vérité; en excepter une seule serait anéantir le principe. Il n'en excepte donc aucune ; que dis-je ? il suppose qu'il ne sait rien. Ou cette question philosophique est une puérilité (et cependant on la trouve posée dans toutes les philosophies), ou la méthode de Descartes est la seule.

Mais ce doute est-il nécessairement réel et vrai ? Qui l'oserait dire ? Le doute absolu est une impossibilité absolue ; soyez philosophe, vous n'en resterez pas moins homme ; on ne peut changer la nature.

173. Ce doute est une *supposition*, une *fiction*, rien de plus ; il n'a de valeur réelle que par un *sous-entendu*. Il sert à découvrir la vérité première, c'est-à-dire le point de départ de notre entendement ; nul

besoin pour cela d'un doute positif; on arrive au même résultat en disant : Je suppose.

Exemple : Tout géomètre sait que, dans un triangle, le plus grand angle est opposé au plus grand côté ; la certitude qu'il a de la vérité du théorème est absolue. Toutefois, s'il veut le démontrer, il fait abstraction de cette certitude et cherche à prouver qu'on la peut établir.

Méthode d'une application constante dans l'enseignement des sciences. Qui ne connaît cette façon de parler : « Il est ainsi ; mais supposons que cela ne soit point, qu'arrivera-t-il ? » L'argument *ad absurdum*, si fréquemment employé, surtout en mathématiques, n'est pas autre chose. « Si la ligne A n'est point égale à la ligne B, elle sera plus grande ou plus petite ; supposons qu'elle soit plus grande, etc. » Ainsi, pour trouver la vérité, nous faisons abstraction de ce que nous savons, allant jusqu'à supposer le contraire de ce que nous savons. Que l'on applique ce système à la recherche du principe fondamental de nos connaissances, il en résultera le doute universel de Descartes, dans le seul sens admissible au tribunal de la raison ; dans le seul sens possible à l'humaine nature.

Les expressions que l'illustre penseur emploie sont ambiguës, j'en conviens ; mais sa pensée ne l'est pas ; une plus grande clarté dans les formules aurait évité bien des disputes.

Mais si Descartes manquait de netteté dans l'exposition de son système, peut-être ses adversaires ne

le pressaient-ils point avec toute la vigueur, toute la précision possibles. A notre avis, il eût suffi, pour vider la querelle, de poser ainsi la question : « Votre doute est-il un doute *réel*, *effectif*, ou seulement une supposition. » Tout est là.

Le philosophe français est venu se heurter à l'écueil contre lequel la plupart des réformateurs se brisent. Dominés par leur idée, ils l'expriment avec une telle énergie qu'elle semble n'admettre aucune modification. Tout, en eux, est exclusif, absolu ; ils prévoient la lutte, c'est pourquoi ils concentrent leurs forces sur l'idée qu'ils veulent faire triompher, négligeant tout ce qui n'est pas cette idée ; on aurait tort de conclure qu'ils n'en ont point d'autres qui modifient notablement, quelquefois, l'idée principale. A leurs adversaires qui disent : « Cela est absolument faux, » ils répondent : « Cela est vrai d'une manière absolue. » Exagération pour exagération. N'est-ce point là l'histoire de toutes nos querelles.

Descartes voulait ruiner la philosophie de son temps ; c'était, en lui, l'idée dominante ; mais, le coup d'épaule de ce formidable lutteur ébranlait le monde. Avec quel dédain il s'exprime sur les hommes qui portent le nom de philosophes : « L'expérience enseigne que ceux qui font profession de philosophie, sont le plus souvent, moins raisonnables et moins sages que le vulgaire qui n'eut jamais connaissance de cette sorte d'études. » (Préface des *Principes de la Phil.*)

175. Seconde partie de la méthode de Descartes :

L'homme doit prendre sa pensée pour point de départ; le doute universel s'arrête devant la conscience de notre propre existence. L'existence, voilà le phénomène que le penseur retrouve toujours au fond de son être, inébranlable et debout. L'homme ne peut douter qu'il doute, c'est-à-dire douter de sa propre pensée. C'était l'argument employé contre les sceptiques. Constater l'existence d'une certitude à l'abri des sophismes, à savoir la conscience de soi-même : La méthode de Descartes n'est pas autre chose.

Lorsqu'il disait : « Je pense, » il n'entendait point seulement la pensée prise en un sens purement intellectuel, mais tout acte interne, tout phénomène présent à l'âme d'une manière immédiate. « Par le mot *penser*, dit-il, j'entends tout ce qui se passe en nous, de telle sorte que nous le percevons immédiatement par nous-mêmes. C'est pourquoi *penser* ne signifie pas seulement comprendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir; si je dis : « Je vois ou je marche, » et que, faisant porter ma certitude sur le mouvement de mes pieds ou de mes yeux, j'en infère mon existence, cette conclusion n'est pas infaillible à ce point qu'elle exclue tout motif de doute, car je puis croire que je marche ou que je vois sans changer de place et sans ouvrir les yeux, ce qui m'arrive en effet durant le sommeil et ce qui pourrait avoir lieu, peut-être, si je n'avais point de corps. Mais si je n'entends parler que de l'acte de ma pensée ou de ce que je sens, c'est-à-dire de l'acte intérieur par lequel j'éprouve la sensation de voir ou de marcher, ma

conclusion est vraie, d'une manière si absolue, qu'il m'est impossible d'en douter, parce qu'elle se rapporte à l'âme qui, seule, possède la faculté de sentir, ou, si l'on veut, de penser, de quelque manière que ce soit. » (*Principes de Phil.*, 1re part., page 9.)

176. Ce passage révèle clairement l'idée de Descartes. Toute certitude fléchit sous le doute, sauf une : la conscience de soi-même. Cette conscience est le point d'appui sur lequel va s'élever, de nouveau, l'édifice à jamais affermi des connaissances humaines. Locke et Condillac n'ont pas dit autre chose. La route suivie est différente ; le point de départ est le même. Écoutons Locke : « En premier lieu, j'examinerai quelle est l'origine des idées, des connaissances, enfin des phénomènes que l'homme perçoit dans son âme, et que *sa propre conscience* lui découvre. » (*Essai sur l'entendement humain*, prologue.) « Puisque l'esprit n'a pour objet de ses pensées et de ses raisonnements que ses propres idées, lesquelles sont l'unique chose qu'il contemple ou qu'il puisse contempler, il est évident que la connaissance se fonde *tout entière* sur nos idées. » (*Ibid.*, lib. 4, chap. 1.) « Soit que nous remontions jusqu'au ciel, dit Condillac, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons pas de nous-mêmes, nous ne percevons jamais que notre propre pensée. » (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ch. 1.)

177. Ainsi toute philosophie constate et reconnaît ce fait : L'homme ayant conscience de ses propres idées. C'est le point de départ. L'esprit humain peut

nier toutes choses, ruiner toutes choses, anéantir toutes choses; parmi les ruines qu'il amoncelle et, jusque dans ce néant qu'il invoque parfois, avec fureur, il se retrouve lui-même; il peut douter de Dieu, du monde, du corps qui le sert; dans cette solitude immense, universelle, il se retrouve encore, il se retrouve toujours! L'effort qu'il fait pour s'anéantir lui rend plus sensible son existence; être merveilleux auquel nulle atteinte ne peut donner la mort, et dont chaque blessure verse des torrents de lumière; s'il doute de ses sensations, il sent au moins qu'il doute; s'il doute de ce doute, il le sent encore; de sorte qu'en appliquant le doute à ses actes directs, il entre dans une série interminable d'actes réflexes qui s'enchaînent fatalement les uns aux autres et se déroulent aux yeux de la conscience, comme les plis innombrables d'une écharpe sans fin [1].

---

## CHAPITRE XIX.

**Valeur du principe de Descartes. Analyse de ce principe.**

178. Considéré comme un enthymème, le principe de Descartes n'est pas un principe fondamental. Tout raisonnement exige des prémisses et une conséquence; si les prémisses ne sont vraies et la consé-

[1] Voyez la note XVIII à la fin du volume.

quence légitime, point de raisonnement. Raisonnement et principe fondamental sont deux idées contradictoires.

Mais si, comme nous venons de l'exposer, ce principe n'est que l'expression simple d'un fait constaté, toute contradiction cesse ; libre à nous d'examiner s'il mérite ou non le titre de fondamental et comment il le mérite. La question a été éclaircie dans les chapitres précédents ; nous allons chercher à la résoudre.

179. Cette proposition : « Je pense » ne doit point s'entendre de la pensée dans le sens restreint, nous l'avons observé déjà ; elle embrasse la volonté, les sentiments, les sensations, les opérations, les impressions de toute sorte qui se réalisent dans le *moi ;* enfin tous les phénomènes qui, présents d'une manière immédiate à notre esprit, nous sont attestés par la conscience.

Tout principe soumis à des distinctions ne peut être un principe fondamental ; la distinction suppose l'analyse; l'analyse suppose la réflexion. A la réflexion il faut des règles et un objet connu ; donc, admettre des classifications dans le premier principe, c'est le dépouiller de son caractère ; c'est une contradiction.

180. Il importe de ne point confondre le sens de la proposition « Je pense » avec la proposition elle-même ; le fond et la forme sont ici choses très différentes ; la forme pourrait tromper sur le fond. Celui-ci est un fait parfaitement simple ; celle-là, une

combinaison logique comprenant des éléments très divers. Je vais expliquer ma pensée.

Le fait de conscience, considéré en lui-même, n'implique nul rapport; il n'est autre chose que lui-même, il ne va pas plus loin que lui-même; c'est la présence de l'acte ou de l'impression, ou plutôt, c'est l'acte, c'est l'impression présente à l'esprit. Point de combinaison d'idées, point d'analyse; analyser, c'est quitter le terrain de la conscience pure pour entrer dans les régions objectives de l'activité intellectuelle. Mais comme la mission du langage est de manifester cette activité; comme le verbe humain n'a pas été jeté, si je puis m'exprimer ainsi, dans le moule de la conscience pure, mais dans celui de l'entendement, toute proposition énoncée est une combinaison logique ou idéale. Pour trouver une expression de conscience pure, sans mélange d'éléments intellectuels, il nous faudrait la chercher non dans la parole, mais dans le signe naturel de la douleur, du plaisir, d'une passion quelconque. Cette expression spontanée et simple, manifeste un fait intérieur, rien de plus; mais dès que nous parlons, il y a autre chose qu'une simple manifestation de conscience; le verbe extérieur rend sensible le verbe intérieur, produit de l'activité intellectuelle dont il est l'image; ce verbe intérieur comprend déjà un sujet et un objet, partant il est supérieur à la conscience pure.

181. L'expression « *je pense* » est une véritable proposition, et se peut traduire, sans subir aucune altération, sous cette forme rigoureusement logique :

« Je suis pensant. » Nous y trouvons un sujet, un verbe, un attribut. Le sujet, c'est le pronom *je* ou *moi*. Nous voilà en présence de l'idée d'un être éprouvant des impressions, produisant des actes, en possession d'une activité que l'attribut pensant exprime. L'idée du *moi* s'offre donc à l'esprit comme quelque chose de supérieur aux phénomènes de conscience pure; ce n'est rien moins que l'idée même de substance. Analysons attentivement ce que contient cette idée.

En premier lieu, unité de conscience. Si le *moi* n'est pas *identique* et *un*, malgré la pluralité et la diversité de ses opérations ou de ses actes, nous ne saurions le comprendre. L'unité expérimentale de la conscience entraîne forcément l'unité de l'être sensible. Cet être est le sujet dans lequel la variété se réalise, autrement on ne pourrait dire *moi*. Ainsi, dans cette expression, nous découvrons l'idée de l'unité et des rapports de l'unité avec la pluralité, l'idée de la substance et de ses rapports avec les accidents; donc, l'idée du *moi*, bien qu'elle exprime l'unité dans sa manifestation la plus simple, est logiquement une idée composée, puisqu'elle enferme différentes choses de l'ordre idéal qui ne se trouvent point dans un fait de conscience pure. Idée profondément philosophique, puisqu'elle contient une combinaison d'éléments qui relèvent de l'ordre idéal.

182. L'attribut *pensant* est une idée générale qui, non-seulement embrasse toute pensée proprement dite, mais encore tout phénomène relevant de l'esprit d'une manière immédiate.

Nous venons de voir que l'idée du *moi* se décomposait en deux idées; le *moi* sujet de différentes modifications, et le *moi* pensant. L'idée de sujet implique les idées d'unité et de substance; l'idée *pensant* implique celles d'activité ou de réceptivité (que l'on me permette cette expression), accompagnées de conscience.

183. Avant de formuler la proposition, il faut que, dans l'idée du *moi*, nous ayons trouvé l'idée *pensant*, ou dans celle-ci l'idée du *moi*. Le *moi* nous révèle l'idée de sujet ou de substance en général; mais, en dépit de tous les sophismes, nous ne pouvons y découvrir l'idée de l'attribut *pensant*. Le *moi* ne se manifeste point lui-même; il ne nous est connu que par la pensée; c'est donc la pensée et non le *moi* qui doit être notre point de départ; d'où il suit que dans cette proposition l'attribut est connu avant le sujet; le snjet est le contenu plutôt que le contenant.

En effet, le *moi* éclôt, pour ainsi dire, de la pensée; la pensée le révèle à lui-même. Si l'activité intellectuelle se recueille pour chercher sa base, elle se trouve en présence non du *moi*, mais de ses actes; c'est-à-dire de la pensée. La pensée est donc l'objet primitif de l'activité intellectuelle réfléchie, son premier élément de combinaison, sa première donnée. Arrêtons nos regards sur cet élément; l'unité s'y révèle à nous au sein de la pluralité; nous apercevons un être toujours le même au milieu du flux et du reflux des phénomènes de la conscience; et cette identité nous est attestée, d'une manière irrésistible,

par la conscience même. L'idée du *moi* est donc tirée de la pensée ; le sujet relève de l'attribut.

184. Il ne s'agit point ici de la faculté de penser, on le comprend, mais de la pensée réalisée, de la pensée en acte et présente ; or, cette réalité reste stérile si elle ne s'offre à l'esprit sous la forme d'une idée générale ; il est évident, en effet, que le *moi* ne ressort point d'un acte isolé, puisqu'il est l'unité, sujet de la pluralité. Seule l'unité de conscience le manifeste ; et cette unité, nous ne la connaissons qu'en tant que nous l'avons éprouvée, c'est-à-dire en tant que nous percevons le rapport de l'unité avec la multiplicité, le rapport du sujet avec ses modifications.

Eh quoi ! tant de travail, une analyse si compliquée pour produire cette proposition : « Je pense. » On comprend maintenant combien j'avais raison de distinguer entre le fond et la forme ; c'est ainsi qu'en philosophie, si l'on ne procède par une analyse judicieuse et sévère, des espaces immenses se trouvent franchis à notre insu. Les phénomènes les plus divers, les idées les plus opposées se heurtent, confondus en un même chaos.

185. Examinons, maintenant, quels sont les rapports de l'existence avec la pensée. Cet examen nous sera facile si nous n'avons point oublié les précédentes observations.

Nous concevons l'existence comme antérieure à la pensée ; l'existence est une condition indispensable de la pensée ; toutefois, ce n'est point l'existence, mais la pensée, qui se manifeste la première aux yeux de

l'esprit; et cette manifestation n'est pas abstraite, mais déterminée, expérimentale, empirique.

Tous les êtres se trouvent compris dans l'idée d'existence; c'est une idée générale. La conscience ne peut débuter par là. Que nous nous élevions à cette idée par une abstraction; qu'elle soit une forme préexistante de notre pensée, il n'importe; ce n'est point ce qui s'offre à nous en premier lieu, ou, pour parler avec plus d'exactitude, ce n'est point la dernière assise, le dernier temps d'arrêt de notre esprit, lorsque, parcourant, dans un mouvement rétrograde, l'échelle de nos connaissances, il revient au point de départ. Ce point de départ, c'est la conscience elle-même, qui, après avoir été objectivée et soumise à l'analyse, nous présente l'idée d'existence comme contenue en elle.

On en conclut que le « donc j'existe » n'est pas une déduction rigoureuse des prémisses « je pense, » mais seulement l'intuition de l'idée d'existence dans l'idée de la pensée. Il y a là deux propositions : l'une générale, « ce qui pense existe; » l'autre particulière, « je pense, donc j'existe. » La première appartient à l'ordre purement idéal; elle est d'une évidence intrinsèque et indépendante de toute conscience particulière; la seconde participe de l'ordre réel et de l'ordre idéal : de l'ordre réel, en tant qu'elle contient un fait particulier relevant de la conscience; de l'ordre idéal, en tant qu'elle combine l'idée générale avec le fait particulier; c'est seulement ainsi que se peut concevoir l'union de l'attribut avec le sujet,

186. Il nous sera facile, maintenant, de résoudre les questions agitées dans les écoles.

Première question : Le principe « je pense » relève-t-il d'un autre principe ? — Il faut distinguer. Comme simple fait de conscience, non. Nous ne pouvons admettre, dans l'ordre de nos connaissances, rien qui soit antérieur à nous-mêmes. Tout ce que nous connaissons, en tant que connu par nous, implique la conscience. Supprimer la conscience, c'est tout détruire; que l'univers s'écroule, seule elle reste debout, indestructible et vivante. La conscience précède toute connaissance, elle n'en présuppose aucune.

Comme proposition, oui. Ce principe relève, alors, d'un raisonnement ou plutôt d'une analyse ; donc il ne peut être le fondement de nos connaissances.

187. Seconde question : Suivra-t-il le sort des autres principes, nous manquant s'ils nous manquent ? Même distinction que tout à l'heure : comme simple fait, non ; comme proposition, oui. Que l'on nie toutes choses, y compris le principe de contradiction, la conscience survit ; mais que l'on nie le principe de contradiction, toute proposition s'écroule, toute combinaison devient absurde; l'analyse, le rapport de l'attribut avec le sujet sont des mots vides de sens.

188. Troisième question : Ce principe, « *je pense*, » une fois admis, pourrait-on ramener à la vérité quiconque nierait tout le reste ? Distinguons encore. L'on tentera de ramener le sceptique ou par le raisonnement ou par l'observation, c'est-à-dire, de le combattre à l'aide d'une argumentation logique ou d'éveiller

son attention. La seconde méthode se peut essayer; la première serait inutile.

Quiconque nie tout principe, y compris le principe de contradiction, se soustrait au raisonnement; on dispute en vain contre lui. Essayons.

— Vous pensez, puisque vous admettez ce principe, « je pense. »

— J'en conviens.

— Donc, vous devez admettre le principe de contradiction.

— Pourquoi?

— Nier ce principe, c'est reconnaître que l'on peut en même temps penser et ne penser pas.

— Je ne vois rien qui s'y oppose.

— Mais alors vous anéantissez votre pensée...

— Pourquoi?

— N'est-il point vrai que vous pensez?

— Cela est vrai.

— Et vous admettez qu'il soit possible que vous pensiez et ne pensiez pas en même temps?

— J'en conviens.

— Mais l'un détruit l'autre; vous anéantissez votre propre pensée, en admettant simultanément l'un et l'autre.

— Je ne puis en convenir; votre argumentation n'est qu'une pétition de principe, car vous supposez vrai, sans le prouver, ce que je conteste. En effet, puisque je nie le principe de contradiction, je n'admets point que le non être détruise l'être, ou l'être le non être, et, par conséquent, que la proposition je ne pense

pas soit incompatible avec la proposition je pense. Dans votre système, où l'être détruit le non être, et *vice versâ*, il est certain que penser et ne point penser sont deux choses contradictoires, ou, si vous le voulez, impossibles; mais, dans mes principes, selon lesquels j'admets simultanément l'être et le non être, il est très simple que je pense lorsque je ne pense pas.

Ce langage est absurde, mais conséquent; le principe admis, la déduction est logique. Que si l'on répond que, dans ce cas, le sceptique n'est pas en droit d'établir l'argument que nous venons d'entendre, il peut répliquer à son tour qu'on n'a pas plus que lui le droit de raisonner, ou bien qu'il ne trouve nul inconvénient à ce que l'on raisonne et ne raisonne pas en même temps.

Il n'est d'autre moyen de ramener un homme ainsi fourvoyé que de le rappeler à l'observation. Comment agir par le raisonnement sur un esprit en dehors de la raison? Les considérations que l'on fait valoir doivent être comme un appel, comme une sorte d'éveil. Il dort ou il est hors de lui. Rappelez-le à lui-même, ne raisonnez pas [1].

[1] Voir la note XIX à la fin du volume.

# CHAPITRE XX.

## Véritable sens du principe de contradiction. Opinion de Kant.

189. Avant d'examiner quelle est la valeur du principe de contradiction comme point d'appui de toute connaissance, il est bon de fixer le sens vrai de ce principe. Kant, dans *la Critique de la raison pure*, émet sur la formule adoptée, jusqu'à ce jour, par les différentes écoles, une opinion particulière que je me propose de discuter. Quelle que soit la matière de notre connaissance, dit ce philosophe, et quel que soit le rapport de cette connaissance avec l'objet, c'est une condition générale, bien que purement négative de nos jugements, qu'ils ne soient point contradictoires. Cette doctrine une fois établie, il formule ainsi le principe de contradiction : « Un attribut qui répugne à son sujet ne peut convenir à ce sujet », faisant observer que ce principe, quoique négatif, est un criterium universel de vérité ; que, par là même, il appartient, d'une manière exclusive, à l'ordre logique, puisqu'il s'applique aux connaissances en tant que connaissances, abstraction faite de leur objet, et que la contradiction anéantit ces connaissances. « Il existe toutefois, ajoute-t-il, de ce principe purement de forme et dépourvu de contenu, une formule enfermant une synthèse que l'on confond sans

nécessité avec le principe même. La voici : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas *en même temps.* » Non-seulement ici la certitude apodictique a été inutilement ajoutée (par le mot *impossible*), certitude qui, de soi, doit être comprise dans la proposition, mais encore le jugement se trouve affecté par une condition de temps, et pourrait se traduire ainsi : *Une chose* = B qui est quelque chose = C ne peut, en même temps, n'être point C ; mais elle peut être successivement l'un et l'autre (C et non C). Par exemple, un homme jeune ne peut être vieux en même temps que jeune, mais il peut être jeune en un temps et vieux, ou n'être pas jeune en un autre ; le principe de contradiction, comme principe purement logique, ne doit donc point restreindre sa signification à des rapports de temps ; ainsi la formule généralement adoptée est entièrement contraire à l'objet du principe même. L'erreur vient de ce qu'elle commence par séparer l'attribut d'une chose de l'idée de cette chose, et qu'ensuite elle unit à ce même attribut son contraire, ce qui ne donne jamais une contradiction avec le sujet, mais seulement avec l'attribut qui lui est uni d'une manière synthétique ; contradiction qui n'a lieu qu'en tant que le premier et le second attribut sont compris dans le temps. Si je dis, un homme qui est ignorant n'est pas instruit, la simultanéité doit être exprimée, parce que celui qui est ignorant en un temps peut être instruit dans un autre. Mais si je dis, nul homme ignorant n'est instruit, la proposition sera analytique, parce que le caractère de l'ignorance con-

stitue l'idée du sujet, dans lequel cas la proposition négative émane immédiatement de la proposition contradictoire, sans que la condition *en même temps* doive intervenir. Voilà pourquoi j'ai changé la formule du principe de contradiction, voulant qu'elle exprimât d'une manière claire une proposition analytique. » (*Logique transcendantale*, liv. 2, ch. 2, section 1re.)

190. Pour rendre intelligible ce passage assez obscur, je vais essayer d'expliquer ce que le philosophe entend par propositions analytiques et synthétiques. Dans tout jugement affirmatif, le rapport de l'attribut avec le sujet est possible de deux manières : 1° l'attribut est contenu dans le sujet et lui appartient à ce titre ; 2° bien que lié au sujet, il lui est complétement étranger. Analytique dans le premier cas, le jugement est synthétique dans le second. Analytique affirmatif si l'union de l'attribut avec le sujet est conçue par identité ; synthétique, si cette union est conçue sans identité. Kant éclaircit son idée par les exemples suivants : « Lorsque je dis, tous les corps sont étendus, j'exprime un jugement analytique, car je n'ai pas besoin de sortir de l'idée de corps pour trouver l'attribut étendu ; il me suffit de la décomposer, c'est-à-dire d'avoir conscience de ce qu'elle contient. Au contraire, dans cette proposition : « Tous les corps sont pesants, » l'attribut est une chose entièrement distincte de ce que je conçois par l'idée simple de corps. Unir un attribut de ce genre avec le sujet, c'est former un jugement synthétique. » (*Critique de la raison pure*, page 1.)

Le pourquoi de la nomenclature nouvelle adoptée par le philosophe allemand est facile à comprendre ; il nomme analytiques les jugements dans lesquels le sujet contient l'attribut ; attribut que l'on découvre dans le sujet par l'analyse, sans rien ajouter qui n'ait été pensé déjà dans la compréhension même du sujet, au moins d'une manière confuse ; il nomme synthétiques ou composés ceux dans lesquels il faut ajouter à l'idée du sujet, parce que l'attribut ne se trouve point dans cette idée, à quelque degré qu'on l'analyse.

191. Cette division en jugements analytiques et synthétiques est très vantée dans la philosophie moderne, surtout parmi les Allemands ; on l'admire ; on en fait honneur à l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Or, elle se trouve clairement exposée dans ces scolastiques si dédaignés qui gisent, couverts de poussière, au fond de nos bibliothèques. Ceux-ci classent nos jugements sous deux chefs, selon que l'attribut est ou n'est pas contenu dans l'idée du sujet, et nomment, *per se notæ,* les propositions de la première espèce, parce que le sens des termes *fait voir* que l'attribut est contenu dans l'idée ou dans la conception du sujet. Ils leur donnent également le nom de premiers principes. La perception de ces principes est exprimée par le mot *intelligence (intellectus)* et se trouve ainsi distinguée de la *raison*, en tant que celle-ci s'exerce sur les connaissances d'une évidence médiate ou de raisonnement.

Que l'on nous dise ce que laissent à désirer, pour la précision, pour la clarté, les textes suivants de

S. Thomas : « Une proposition est connue par elle-même, *per se nota,* lorsque l'attribut est contenu dans la raison du sujet, comme, par exemple, l'homme est un animal, l'attribut animal étant essentiel à l'homme. Si donc le sujet et l'attribut sont universellement connus, la proposition sera connue par elle-même ; il en est ainsi des premiers principes, dans les démonstrations dont les termes sont parfaitement compris ; par exemple, être et n'être pas, le tout et la partie. » (1re partie, quest. 2, art. 1er.)

« Toute proposition dans laquelle l'attribut appartient à l'essence du sujet est connue par elle-même, à la condition toutefois que le sujet soit connu. Ainsi cette proposition : « L'homme est raisonnable, » est une proposition connue par elle-même, l'attribut raisonnable étant essentiel à l'homme. » (1a 2æ, quest. 94, art. 2.)

192. On voit, par ces exemples (et il serait facile de les multiplier), que plusieurs siècles avant *la découverte* du philosophe de Kœnigsberg la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques était parfaitement connue. On nommait analytiques les jugements formés en vertu d'une évidence immédiate, et synthétiques ceux qui résultaient d'une évidence médiate ; que cette évidence appartînt à l'ordre purement idéal, ou qu'elle relevât de l'expérience.

L'attribut, dans les jugements analytiques, est déjà dans le sujet ; il n'ajoute rien au sujet, mais il l'explique. Théorie de Kant.

L'attribut *raisonnable est essentiel* à l'homme. Théorie de S. Thomas. Où donc est la différence?

193. Mais revenons à notre question : La formule du principe de contradiction doit-elle être changée?

La première observation de Kant porte sur le mot *impossible ;* il le juge inutile, parce que la certitude apodictique doit être comprise dans la proposition même. Voici comment il formule son principe : « Un attribut qui *répugne* à un sujet ne convient point à ce sujet. » Qu'entend-on par le mot impossible? « Possible et impossible, dans le sens absolu, se disent : possible, lorsque l'attribut ne répugne point au sujet ; impossible, lorsqu'il lui répugne ; » ainsi s'exprime S. Thomas (1re part., quest. 25, art. 3), et toutes les écoles avec lui ; donc l'impossibilité est la répugnance de l'attribut pour le sujet ; donc être impossible, c'est répugner ; donc Kant se sert lui-même des termes qu'il proscrit. La formule commune du principe de contradiction se pourrait exprimer de la manière suivante : « Il répugne qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, ou bien il y a répugnance entre l'être et le non être, ou bien encore, l'être exclut le non-être. La formule de Kant : « Un attribut qui répugne à un sujet ne convient pas à ce sujet, » ne dit rien de plus.

194. Comme criterium universel, la formule commune est plus exacte : celle du philosophe allemand restreint le principe au rapport de sujet et d'attribut, et par conséquent elle l'enferme dans l'ordre pure-

ment idéal, puisque ce principe n'a de valeur, dans l'ordre réel, que par une sorte d'extension. Or, cette extension, la formule ordinaire ne l'exige pas; en disant, l'être exclut le non être, elle embrasse l'ordre idéal et l'ordre réel, et présente, à la fois, l'impossibilité des jugements et des choses contradictoires.

Kant pose son principe comme la condition *sine quâ non* de nos connaissances; il faut l'admettre ou renoncer à toute vérité. Venons à la preuve, et pour cela comparez les deux formules. Qu'une chose ne puisse, simultanément, être et n'être pas, on le voit aussitôt d'une vue pleine, et sans hésitation; ce principe embrasse l'ordre réel comme l'ordre idéal. Il s'agit d'un objet externe; il s'agit de jugements contradictoires, d'idées qui s'excluent; cela ne peut être, dira-t-on, parce qu'il est impossible qu'en un même temps une même chose soit et ne soit point. Croyez-vous qu'il fût aussi facile d'appliquer, pratiquement, dans l'ordre des faits, les idées purement logiques de sujet et d'attribut? Donc, la formule commune, non moins exacte que celle de Kant, est plus simple, plus intelligible, plus facilement applicable. Qualités essentielles pour un criterium universel, pour la condition *sine quâ non* de la vérité de nos connaissances?

195. J'ai supposé que la formule de Kant exprimait, en réalité, le principe de contradiction; supposition tout au moins inexacte. Sans doute, il serait contradictoire qu'un attribut, incompatible avec le

sujet, convînt à ce sujet; mais cela ne suffit point. De ce qu'il est impossible de nier un axiome sans tomber dans une contradiction, il ne suit pas que tout axiome implique le principe de contradiction. La formule doit exprimer *directement* l'exclusion réciproque, l'incompatibilité entre l'être et le non-être; c'est là le fond du principe. Kant, dans sa nouvelle formule, n'exprime point cette exclusion d'une manière directe; il établit que l'attribut, exclu de l'idée du sujet, ne convient pas au sujet, voilà tout; confondant ainsi son principe avec celui des cartésiens : « Ce qui est compris dans l'idée claire et distincte d'une chose se peut affirmer de cette chose. » La formule cartésienne ne se distingue de celle de Kant que par deux nuances accidentelles : la formule de Kant est plus concise, et négative; celle des cartésiens est affirmative.

196. « Ce qui est exclu de l'idée claire et distincte d'une chose se peut nier de cette chose. » Formule cartésienne. « L'attribut qui répugne à un sujet ne convient point à ce sujet. » Formule de Kant. Comparez, terme à terme, et signalez, s'il est possible, les différences. Ajoutons que le principe des cartésiens étant à la fois affirmatif et négatif, l'identité ne saurait être plus complète. Qu'est devenue l'originalité du philosophe de Kœnigsberg?

197. Il n'a pas été plus heureux en attaquant la condition de simultanéité que l'on ajoute, généralement, à la formule de contradiction. Je vais le prouver. De l'aveu du philosophe, le principe de contra-

diction est la condition *sine quâ non* de toute science humaine. Or, si cette condition répond à son objet, elle doit être formulée de façon qu'elle se puisse appliquer à toutes les circonstances. Les idées qui se rapportent au contingent et au relatif entrent pour une grande part dans nos connaissances. Les vérités purement idéales n'ont de valeur qu'à la condition de descendre sur le terrain de la réalité ; le temps est la condition nécessaire de tous les êtres contingents ; l'existence de ces êtres est comprise dans une durée déterminée, et, puisqu'ils sont objet de connaissance, la pensée et l'expression doivent tenir compte de cette condition. Les propriétés essentielles subissent elles-mêmes, en quelque sorte, la condition du temps ; car si, considérées en général, elles échappent à son action, il n'en est point ainsi lorsqu'elles descendent dans le domaine de la réalité, c'est-à-dire lorsqu'elles cessent d'être une pure abstraction et deviennent une chose positive. Voilà pourquoi toutes les écoles ont ajouté la condition de temps à la formule du principe de contradiction. Il est étrange que cette raison si profonde ait échappé à la pénétration du philosophe de Kœnigsberg.

198. Ne l'oublions point ; l'essence du principe de contradiction, c'est l'exclusion du non être par l'être et de l'être par le non être. La formule doit mettre en relief cette vérité ; vérité d'une évidence immédiate, vérité que notre entendement perçoit par une intuition si vive, qu'elle n'admet pas même l'ombre du doute.

Le verbe être s'emploie de deux manières ; substantivement, en tant qu'il exprime l'existence ; copulativement, en tant qu'il exprime le rapport d'un attribut avec son sujet.

Exemple : « *Pierre est.* » Ici le verbe être signifie exister; il est pris substantivement. « Un triangle équilatéral est équiangle. » Ici il est pris copulativement; en effet, il n'affirme point l'existence d'un triangle équilatéral quelconque, mais seulement le rapport de l'égalité des angles avec l'égalité des côtés, abstraction faite de l'existence des uns et des autres.

Le principe de contradiction doit s'étendre aux cas où le verbe être est copulatif comme à ceux où il est substantif. Lorsque nous affirmons qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en un même temps, nous ne l'affirmons point seulement de l'ordre idéal, ou des rapports de l'attribut avec son sujet; nous embrassons, dans la formule, l'ordre réel lui-même ; que si ce dernier ordre ne s'y trouvait point compris, le monde des existences ou des faits serait tout entier en dehors de la condition nécessaire à la connaissance. Ajoutons que cette condition s'applique, non-seulement à la connaissance, mais à l'être en lui-même, quel qu'il soit, intelligent ou non. Que l'on définisse un être réel qui pourrait être et n'être pas, ou bien encore, une contradiction réalisée? Donc le principe de contradiction doit s'étendre au verbe *être* pris dans les deux sens.

Toutes les existences finies, y compris la nôtre,

sont mesurées par une durée successive; donc, pour rester applicable à toutes nos connaissances, le principe de contradiction doit comprendre la condition de temps.

Nous savons que les choses finies n'ont pas toujours existé; qu'elles pourraient ne pas exister; cela ressort de leur existence en un temps donné, existence qui ne peut être affirmée que par rapport à ce temps. Donc, la condition de temps est absolument nécessaire dans la formule du principe de contradiction, si l'on veut que cette formule s'applique à l'ordre des existences, c'est-à-dire à tout ce que nos connaissances ont de réel.

199. Voyons maintenant ce qui se passe dans l'ordre purement idéal où le verbe *être* est pris copulativement. Les propositions de l'ordre purement idéal sont de deux sortes : les unes ont pour sujet une idée générique; cette idée, en s'unissant avec la différence, peut s'appliquer à une espèce déterminée; les autres ont pour sujet l'espèce elle-même, ou si l'on veut l'idée générique déterminée par la différence.

Le mot *angle* exprime une idée générique et comprend tous les angles; cette idée, en s'unissant avec la différence correspondante, peut constituer les espèces, angles droit, aigu ou obtus. Il nous arrive, à chaque instant, de modifier l'idée générique; et comme, dans ces opérations, il faut admettre une succession durant laquelle s'offrent à nous diverses idées, ayant toutes cette idée pour base, nous sommes amenés à la regarder comme un être qui se trans-

forme successivement. Pour exprimer cette succession purement intellectuelle, nous employons l'idée de temps; voilà une des raisons justificatives de l'emploi de cette condition, même dans l'ordre purement idéal. Ainsi, nous dirons : Un angle ne peut être, en un même temps, droit et non droit, parce qu'il est possible que l'idée d'angle se trouve successivement déterminée par la différence qui le constitue droit ou non droit; mais ces formes déterminées ne peuvent coexister même dans notre pensée; c'est pourquoi nous n'affirmons point l'impossibilité absolue de l'union de la différence avec le genre, nous bornant à la comprendre dans la condition de simultanéité.

Dans cette proposition : « Un angle droit ne peut être obtus », le sujet n'est pas seulement l'idée générique *angle*, mais l'idée générique unie à la différence *droit;* or, l'impossibilité d'unir l'attribut *obtus* au sujet composé des deux idées *angle* et *droit*, ressort du sujet lui-même, et sans condition de temps; aussi cette condition n'est-elle pas exprimée. On dit : un angle ne peut être simultanément droit et obtus; on ne dit point : l'angle droit ne peut *en même temps* être obtus; mais, d'une manière absolue : l'angle droit ne peut être obtus.

200. Écoutons le philosophe de Kœnigsberg : « L'on commence par séparer l'attribut d'une chose de l'idée de cette chose, et l'on unit ensuite à ce même attribut son contraire; de là l'erreur; car la contradiction ne s'établit point avec le sujet, mais avec l'attribut uni synthétiquement au sujet. » Cette

observation est irréprochable, sauf deux points : elle prétend à l'originalité; or le philosophe allemand ne l'a pas inventée, et l'erreur contre laquelle il la dirige n'existe que dans son esprit.

« Un angle ne peut être droit et non droit. » Ici, la condition de temps est nécessaire, parce que la contradiction n'existe point entre l'attribut et le sujet, mais entre les deux attributs. En effet, un angle peut être ou n'être pas droit en des temps différents. « L'angle droit ne peut être obtus. » Ici, la condition de temps ne doit pas s'exprimer, parce que l'idée *droit* entrant dans la conception du sujet, l'idée *obtus* en est entièrement exclue.

201. Si le principe de contradiction ne servait que pour les jugements analytiques, la condition de temps ne devrait jamais être exprimée; mais comme ce principe est le guide nécessaire de tous nos jugements, la formule générale ne pouvait négliger une condition presque toujours indispensable. Dans l'état présent de notre intelligence, faire abstraction du temps, c'est l'exception. Et l'on voudrait mettre l'exception à la place de la règle?

202. Le philosophe allemand ajoute : « Si je dis : un homme ignorant n'est pas instruit, la condition de simultanéité doit être exprimée; car l'homme ignorant aujourd'hui peut devenir instruit dans un autre temps. » Erreur flagrante. Je conçois, en effet, qu'à cette proposition : « Un homme ne peut être ignorant et instruit, » l'on ajoute la condition *en même temps;* cette condition nous avertissant que la

contradiction existe d'attribut à attribut, et non de l'attribut au sujet. Mais, dans l'exemple de Kant, le sujet n'est point l'homme seulement, c'est *l'homme ignorant;* l'attribut instruit s'applique au sujet modifié par l'attribut; par conséquent, la condition de temps ne doit pas être exprimée.

La différence est grande entre ces propositions : L'homme qui est ignorant *n'est pas* instruit; et l'homme qui est ignorant ne *peut être instruit.* Dans la première, la condition de temps ne doit pas être exprimée; nous en avons donné la raison. Elle doit l'être dans la seconde. L'impossibilité prise d'une manière absolue refuserait à l'ignorant jusqu'à *la puissance* de s'instruire.

203. Deuxième exemple de Kant : « Mais si je dis, nul homme ignorant n'est instruit, la proposition est analytique parce qu'ici le caractère de l'ignorance constitue l'idée du sujet; partant, la proposition négative dérive d'une manière immédiate de la proposition contradictoire sans que la condition *en même temps* doive intervenir. » Je ne saurais voir pourquoi Kant établit une si grande différence entre la proposition : « Un homme qui est ignorant n'est pas instruit; et celle-ci : Nul homme ignorant n'est intruit. » Dans toutes deux l'attribut ne se rapporte pas seulement au sujet homme, mais au sujet *homme ignorant.* Or je n'aperçois entre les sujets, homme qui est ignorant, et homme ignorant, aucune différence. Si l'expression du temps est inutile dans la première proposition, elle l'est dans la seconde.

Si l'idée *ignorant* affecte le sujet même, l'attribut se trouve nécessairement exclu, parce que les idées d'ignorance et d'instruction sont contradictoires. On connaît cette règle logique : Lorsqu'il s'agit de choses nécessaires, une proposition indéfinie équivaut à une proposition universelle.

De cette discussion il résulte que la formule du principe de contradiction doit être conservée telle qu'elle est. Supprimer la condition de temps serait, dans le plus grand nombre de cas, rendre le principe inutile[1].

---

## CHAPITRE XXI.

### Si le principe de contradiction mérite le titre de principe fondamental, et dans quel sens.

204. Nous venons d'établir le sens vrai du principe de contradiction ; reste à savoir s'il mérite le titre de principe fondamental et s'il en a les caractères. Ces caractères sont au nombre de trois : qu'il ne relève que de lui-même ; que la ruine de ce principe entraîne la ruine de tous les autres ; que l'on puisse, à l'aide de ce principe seul, ramener, au moins par une démonstration indirecte, le sceptique à la vérité.

205. Je vais résumer en quelques propositions, que je ferai suivre d'une démonstration correspondante, tout ce qui se rapporte à ce principe.

[1] Voir la note XX à la fin du volume.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Nier le principe de contradiction, c'est ébranler toute certitude, toute vérité, toute connaissance.

Démonstration.

Si l'on admet qu'une chose peut simultanément être et ne pas être, il faut admettre qu'avoir et n'avoir point la certitude, connaître et ne point connaître, exister et n'exister pas, affirmer et nier sont une même chose. Dans cette hypothèse, les contradictoires s'allient; les semblables se repoussent; l'intelligence est un chaos; la raison se trouble, le langage devient absurde, le sujet et l'objet se heurtent au sein des ténèbres; toute lumière intellectuelle est pour jamais éteinte. C'est la ruine universelle des principes; la conscience elle-même vacillerait sur sa base immuable, si pendant qu'elle se livre à cette supposition impossible elle n'était soutenue par l'invincible main de la nature. La conscience ne périt point parce qu'elle est immortelle; mais elle se sent entraînée par ce tourbillon qui roule et confond toutes choses. En vain s'efforce-t-elle de conserver ses idées; la force de la contradiction les anéantit; elles ne renaissent, elles ne se succèdent que pour disparaître aussitôt. La conscience ne peut périr, disons-nous, mais elle n'existe bientôt plus que par le sentiment de l'impossibilité radicale où elle est de penser; et, seule désormais dans l'intelligence dévastée, la contradiction règne, broyant sous son sceptre de fer tout ce qui veut y germer.

### DEUXIÈME PROPOSITION.

206. Il ne suffit point que le principe de contradiction soit admis comme possible, il doit être tenu pour vrai ; dans la supposition contraire, toute certitude, toute connaissance, toute vérité tombent en ruine.

#### Démonstration.

Nous pourrions reproduire ici les raisons émises en faveur de la proposition précédente. Dans le premier cas, on nie la vérité du principe; dans le second, sans le repousser comme faux, on ne l'admet point comme vrai. Or il ne saurait être indifférent; élever le plus léger doute sur le principe de contradiction, c'est faire la nuit autour de soi ; toute certitude s'évanouit.

Je ne prétends point que, pour acquérir une certitude quelconque, il soit nécessaire de s'appuyer explicitement sur le principe de contradiction; mais seulement, que nous le devons tenir pour fermement établi, qu'il ne comporte pas l'incertitude, et que tout ce qu'il soutient repose sur un fondement inébranlable. La plus légère oscillation, le moindre *que sais-je...* ruine ce principe de fond en comble ; la possibilité de l'absurde est déjà, par elle-même, une absurdité.

### TROISIÈME PROPOSITION.

207. La certitude du principe de contradiction ne repose sur aucun autre principe.

Démonstration.

Toute connaissance implique la vérité du principe de contradiction ; nous l'avons prouvé. Donc ce principe ne peut être démontré lui-même ; raisonner ici, c'est tomber fatalement dans un cercle vicieux.

On prouvera le principe de contradiction par un autre principe qui, lui-même, supposera le principe de contradiction. Édifice reposant sur un fondement; fondement reposant sur l'édifice.

QUATRIÈME PROPOSITION.

**208.** Quiconque nie le principe de contradiction ne peut être, ni d'une manière directe, ni d'une manière indirecte, ramené au vrai par un autre principe.

Démonstration.

Quels arguments employer contre un homme qui, sur toutes choses, admet la possibilité du oui et du non. Vous l'amènerez à l'affirmative sans l'enlever à la négation, et *vice versâ*. Non-seulement il est impossible de raisonner, mais de parler ou de penser, dans une hypothèse de ce genre.

CINQUIÈME PROPOSITION.

**209.** *Il est inexact* qu'à l'aide du principe de contradiction nous puissions raisonner, d'une manière concluante, contre quiconque nie les autres principes.

Je dis seulement : *il est inexact* ; car, au fond, je crois la proposition vraie.

Nous allons exposer notre démonstration sous une

forme dialoguée ; cette forme fera ressortir d'une façon plus saisissante et les raisons en faveur du principe et les objections. Supposons que l'on nie cette proposition : « Le tout est plus grand que la partie. »

— Le nier, c'est admettre qu'une chose peut en même temps être et n'être pas.

— Veuillez le prouver.

— Le tout que vous admettez sera tout et ne le sera point ; la partie sera et ne sera point partie.

— Pourquoi ?

— En premier lieu, le tout sera tout, parce qu'on le suppose ainsi.

— Je l'admets.

— En second lieu, il ne le sera point...

— Je le nie.

— Il ne le sera point, car il ne sera pas plus grand que sa partie.

— Vous tombez dans une pétition de principes : j'affirme que le tout n'est pas plus grand que sa partie ; vous prétendez le contraire, en prononçant que s'il n'est plus grand que sa partie, le tout ne saurait être tout. Si je niais cette proposition : « Le tout est plus grand que sa partie, » après l'avoir accordée, vous pourriez m'accuser de contradiction ; mais il n'en est point ainsi. De même que je nie que le tout soit nécessairement plus grand que sa partie, je dois nier qu'il cesse d'être tout par le fait qu'il n'est pas plus grand que sa partie.

210. Que répondre ? et que peut faire ici le raisonnement ? Réveillez, s'il vous est possible, l'esprit qui

se fourvoie de la sorte par la définition rigoureuse des termes, par l'analyse des idées. Il y a contradiction dans ce qu'il défend ; mais faut-il que l'intelligence s'en aperçoive ? Pour cela, définissez, analysez ; c'est le seul moyen qui vous reste.

Essayons de cette méthode, à propos du même exemple « Le tout est plus grand que sa partie. »

— Qu'est-ce que le tout ?

— C'est l'ensemble, la réunion des parties. Donc les parties sont comprises dans l'idée du tout.

— Quel est le sens du mot *plus grand ?*

— Une chose est plus grande qu'une autre, alors que, égale à celle-ci, elle contient, en plus, une certaine quantité. Sept est plus grand que cinq, parce qu'il contient le nombre cinq, et de plus le nombre deux. Le tout contient la partie et d'autres parties encore ; donc l'idée *tout* comprend cette idée : « Le tout est plus grand que sa partie. » Avons-nous argumenté pour le prouver ? Non. Nous avons défini les termes, analysé les idées, seule méthode praticable en pareil cas.

### SIXIÈME PROPOSITION.

211. Le principe de contradiction ne nous peut être connu qu'en vertu d'une évidence immédiate.

#### Démonstration.

Il s'agit de prouver deux choses : Qu'il y a évidence dans la connaissance du principe, et que l'évidence est immédiate. Pour la première, je dois faire observer, d'abord, que le principe de con-

tradiction n'est pas un simple fait de conscience, mais une vérité purement idéale. Le fait de conscience implique la réalité; on ne l'exprime point sans affirmer une existence. Le principe de contradiction n'affirme ou ne nie rien de positif; il ne dit point qu'une certaine chose soit ou ne soit pas; il se borne à constater l'opposition entre l'être et le non être, abstraction faite du sens copulatif ou substantif donné au verbe.

212. Tout fait de conscience est non-seulement quelque chose, mais une chose déterminée; ce n'est point, en général, une pensée, mais telle ou telle pensée. Le principe de contradiction n'a rien de déterminé ; il fait abstraction non-seulement de l'existence, mais de l'essence; il embrasse, sans distinction, le réel et le possible : toutes choses enfin, sans exception d'aucune espèce.

Lorsqu'on dit : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, » le mot chose exprime l'être dans le sens le plus indéterminé, le plus étendu. Il en est de même du verbe qui comprend toutes sortes de rapports; en effet, il s'applique également à ces deux propositions : « Il est impossible que le soleil soit et ne soit point; il est impossible qu'un cercle soit et ne soit point un cercle; » bien que la première appartienne à l'ordre réel et que le verbe être y soit employé substantivement, tandis que la seconde appartient à l'ordre idéal, le verbe être n'exprimant qu'un rapport entre l'attribut et le sujet.

213. Tout fait de conscience est individuel; le

principe de contradiction est le plus universel qui se puisse concevoir. Tout fait de conscience est contingent, le principe de contradiction est nécessaire et absolu ; caractère des vérités évidentes.

214. Le principe de contradiction s'impose à toutes les intelligences ; il est d'une nécessité absolue, tant pour le fini que pour l'infini. L'intelligence incréée elle-même n'échappe point à cette nécessité, parce que la perfection infinie ne peut être absurde. Le fait de conscience, fait purement individuel, ne se rapporte qu'à l'être qui l'éprouve ; que j'existe ou que je n'existe point, il n'importe à l'ordre des intelligences ou des vérités?

215. Les vérités d'évidence sont universelles, absolues. Le principe de contradiction participe de ce caractère ; il est perçu avec cette lucidité intellectuelle immédiate dont nous avons parlé plus haut. L'être exclut le non être; cette exclusion nous est manifestée dans l'idée de l'être avec une invincible clarté.

Si l'attribut se montre à nous dans l'idée du sujet sans qu'il soit besoin, pour l'apercevoir, d'aucune autre combinaison d'idées, nous disons que le rapport de l'attribut avec le sujet est d'une évidence immédiate. Or, il en est ainsi dans le principe de contradiction : non-seulement il n'est besoin d'aucune combinaison pour le comprendre, mais toute combinaison devient impossible, si l'on ne présuppose la vérité du principe[1].

[1] Voir la note à la fin du volume.

# CHAPITRE XXII.

## De l'évidence comme principe.

216. Parmi les principes qui se sont disputé le titre de fondamentaux, il faut citer celui-ci : « Ce qui est compris dans l'idée claire et distincte d'une chose, se peut affirmer de cette chose avec une entière certitude. » On le nomme, dans les écoles, principe des cartésiens, et nous avons vu Kant le ressusciter, à son insu, dans son prétendu principe de contradiction. En effet, les formules seules diffèrent ; un œil exercé découvre, sous la diversité des mots, l'identité du fond : à savoir l'expression de la légitimité du principe d'évidence. Les deux principes, celui de Kant et celui des cartésiens, se pourraient simplifier ainsi : « L'évidence est un criterium de vérité ; » ou bien encore : « Ce qui est évident est vrai. » Je vais expliquer cette tranformation en même temps que l'identité des formules.

217. Dire qu'une chose se trouve comprise dans l'idée claire et distincte d'une autre, c'est affirmer qu'il y a évidence que l'attribut convient au sujet; les mots ne peuvent avoir et n'ont point un autre sens ; « être compris dans une idée claire et distincte, » ou bien « être vu avec cette clarté intellectuelle que nous nommons évidence, » sont des expressions synonymes ; « donc la formule « ce qui est compris dans

l'idée claire et distincte d'une chose » équivaut à celle-ci : « ce qui est évident. »

Dire une chose se peut affirmer d'une autre avec toute certitude ; ou bien, « la chose est vraie, » n'est-ce pas la même affirmation ? L'on ne peut affirmer que la vérité ; donc ces deux expressions sont identiques.

Donc, la formule cartésienne se transformera facilement en celle-ci : « Ce qui est évident est vrai, » ou en son équivalent : « L'évidence est un criterium de vérité. »

218. « L'attribut qui répugne à un sujet ne convient pas à ce sujet. » Formule de Kant. La répugnance s'entend des idées ; elle a lieu lorsque l'attribut est intrinsèquement incompatible avec le sujet. Donc cette expression : « L'attribut qui répugne à « un sujet » équivaut à celle-ci : « Lorsqu'on voit clairement l'attribut exclu du sujet ; » laquelle, à son tour, n'est autre que la suivante : « Lorsque l'exclusion, lorsque la répugnance entre le sujet et l'attribut est évidente. »

« Ne lui convient pas, » est la même chose que : « Il est vrai qu'il ne lui convient pas. » Et, comme ces formules ont deux valeurs, une valeur affirmative et une valeur négative, si l'on dit : L'attribut qui répugne à un sujet ne lui convient pas, on peut dire pareillement : L'attribut contenu dans l'idée du sujet lui convient ; d'où il suit que la formule de Kant est la même que celle-ci : « Ce qui est évident est vrai. »

219. Elle devient, de la sorte, et plus simple et plus générale. Plus simple, par l'expression; plus générale, parce qu'elle est en même temps affirmative et négative, les mots « ce qui est évident » embrassant à la fois et la négation et l'affirmation; car il peut être évident que le sujet contienne l'attribut, comme il peut l'être qu'il ne le contienne point. Sous tous les rapports, la formule : « Ce qui est évident est vrai, » me semble préférable. Exprimée non comme principe, mais comme règle pratique, elle peut être convertie en celle-ci : « L'évidence est un criterium certain de vérité. »

220. Notre analyse n'a pas seulement pour objet, on le comprend, la transformation indiquée; bien qu'il importe beaucoup, en ces matières, que la clarté, que la précision soient portées au plus haut degré, je me serais abstenu d'entrer dans ces considérations, à propos d'une innovation pratiquement sans importance; car, au fond, toutes ces formules ont le même sens; qui n'entend point les premières, ne saurait comprendre la dernière. Mais, j'ai voulu prouver en quelle confusion d'idées tombent ceux qui, dans leurs recherches sur la légitimité du criterium de l'évidence, mettent en question son titre de principe fondamental, et se demandent si l'on doit le préférer aux deux autres principes.

221. « Le principe d'évidence n'est pas évident. » Paradoxe singulier en apparence; cependant, je l'ose affirmer, ce n'est rien moins qu'un paradoxe. Que l'on me permette de le prouver.

Le principe d'évidence, sous sa forme la plus simple, se peut exprimer ainsi : « Ce qui est évident est vrai. » Or cette proposition n'est pas évidente. La condition première d'une proposition évidente, c'est que l'attribut soit vu dans l'idée du sujet ; cette condition n'existe pas ici. *Évident* est synonyme de vu avec clarté, de présent à la pensée d'une manière lumineuse; *vrai* est la même chose que, conformité de l'idée avec l'objet. Je le demande; dans cette idée, « vu avec clarté, » l'analyse parviendra-t-elle jamais à découvrir celle-ci : « Conforme à l'objet? » Non. Il faut pour cela franchir un abîme, aller du subjectif à l'objectif, affirmer que les conditions subjectives sont le reflet des conditions objectives; passer de l'idée à l'objet de l'idée, transition qui constitue le problème le plus transcendantal, le plus difficile, le plus obscur de la philosophie. Le lecteur peut voir que mon assertion n'est point un paradoxe : Le principe de l'évidence n'est pas évident.

222. Que dirons-nous donc de cette proposition : « Ce qui est évident est vrai? » L'attribut ne se faisant point voir dans l'idée du sujet, ce n'est pas un axiome, ce n'est pas une proposition qui se puisse démontrer, puisque toute démonstration doit reposer sur des principes évidents, et consiste à tirer de ces principes, une conséquence qui leur appartienne d'une manière évidente; or cela ne se peut, si l'on ne présuppose la légitimité de l'évidence, c'est-à-dire l'objet même de la démonstration. Comment le principe sur lequel vous voulez établir votre raisonnement

vous est-il connu ? Comment savez-vous qu'il est vrai ? — Par l'évidence. — Mais il s'agit de prouver que ce qui est évident est vrai ; pétition de principe. Les règles logiques auxquelles tout raisonnement doit se plier sont des vérités d'évidence. Donc, si l'on ne suppose que ce qui est évident et vrai, on ne peut même raisonner.

223. Trois caractères distinguent un principe fondamental. Nous savons que le principe de l'évidence ne se peut appuyer sur nul autre principe : premier caractère ; si ce principe fléchit, tous les autres s'écroulent, y compris le principe de contradiction, qui n'est connu lui-même que par évidence : deuxième caractère. Voyons si, aux deux premiers le principe d'évidence réunit le troisième, je veux dire, s'il est possible, à l'aide de ce principe, de ramener au vrai quiconque voudrait nier tous les autres.

Il nous semble difficile qu'un homme puisse nier le principe de contradiction, en même temps qu'il reconnaît le principe d'évidence. Toutefois, cette supposition extravagante reçue, la question peut se formuler ainsi : Cet homme admet-il l'évidence des principes ? S'il ne l'admet point, son entendement est différent de celui des autres hommes. Cette différence se nomme folie. S'il l'admet, nous ferons le raisonnement suivant : De votre aveu, ce qui est évident est vrai ; or tel principe est évident pour vous, donc il est vrai. Il reconnaît la vérité des prémisses ; la légitimité de la conséquence est évidente ; il doit la reconnaître aussi, puisqu'il admet le criterium de l'évidence.

224. D'où viennent les étrangetés que nous avons signalées dans ce principe? Il n'est pas évident, et il ne se peut démontrer; il est nécessaire à tous les autres principes, et il sert à ramener à la vérité ceux qui les nient. S'il ne se peut démontrer, c'est que le principe de l'évidence n'exprime aucune vérité objective; il n'est pas un simple fait de conscience, puisqu'il exprime le rapport du sujet à l'objet, et, par conséquent, il ne saurait être limité à ce qui est purement subjectif. Proposition qui nous est connue par un acte réfléchi; elle exprime la loi primitive de toutes nos connaissances objectives. Ces connaissances s'appuient sur l'évidence; nous le sentons ainsi; mais lorsque l'esprit se demande pourquoi il se doit confier à l'évidence, il obtient pour toute réponse : « Ce qui est évident est vrai. » Sur quoi repose, ou plutôt, sur quoi l'entendement établit-il cette affirmation? Le plus souvent, il ne prend pas la peine de l'établir. Il s'y conforme avant d'y avoir pensé; mais la réflexion lui révèle trois motifs de confiance : un irrésistible instinct; la ruine de ses connaissances, l'impossibilité même de penser, s'il nie le criterium de l'évidence; elle lui révèle que ce criterium admis, tout se coordonne dans l'entendement; au lieu du chaos, un monde idéal d'une merveilleuse harmonie, l'ordre au lieu du désordre; l'esprit sent qu'il peut raisonner, qu'il peut bâtir un édifice scientifique dont l'expérience lui découvre les lois [1].

[1] Voir la note à la fin du volume.

# CHAPITRE XXIII.

## Criterium de la conscience.

—

225. Nous venons de passer en revue les principes de conscience, de contradiction, d'évidence, et de signaler leurs titres divers à la dignité de principe fondamental. Examinons, maintenant, la valeur intrinsèque des divers criterium. Les chapitres qui suivent ne sont qu'un développement de ceux qui précèdent ; ils les complètent en leur empruntant la lumière. Commençons par la conscience ou sens intime.

Le témoignage de la conscience ou du sens intime comprend tous les phénomènes qui, soit d'une manière active, soit d'une manière passive, se réalisent dans notre âme. Ce témoignage est purement subjectif, de sorte que, par lui-même, abstraction faite de l'instinct intellectuel et de la lumière de l'évidence, il n'atteste rien par rapport aux objets. Il constate, non ce qui est, mais ce que nous éprouvons ; il nous fait percevoir le phénomène, non la réalité, nous autorisant à dire : il me semble ; mais non, telle chose est ou n'est pas.

La transition du sujet à l'objet, de l'idée qui représente à la chose représentée, de l'impression à la cause qui la produit, appartient à d'autres criterium : la conscience s'arrête aux phénomènes intérieurs, ou,

pour mieux dire, à elle-même; c'est un fait de notre âme, rien de plus.

226. Il faut distinguer entre la conscience directe et la conscience réflexe ; la première accompagne tout phénomène interne; il n'en est pas ainsi de la seconde; l'une est naturelle, l'autre philosophique; l'une fait abstraction des actes de la raison, l'autre est un de ces actes.

La conscience directe est la présence même du phénomène à l'esprit, sensation ou idée, acte ou impression, tant de l'ordre intellectuel que de l'ordre moral.

On voit, par cette définition, que la conscience directe accompagne tout développement actif ou passif des facultés de l'âme. Dire que ces phénomènes existent dans notre âme et qu'elle ne les a point présents, c'est une contradiction.

Il n'en est point de ces phénomènes comme des modifications qui s'accomplissent dans les choses insensibles; il s'agit ici de modifications vivantes, dans un être vivant; l'idée seule de ces modifications implique leur présence à l'esprit.

Sentir, c'est éprouver une sensation; le mot éprouver suppose la présence; une sensation que l'on éprouve est une sensation présente.

Une pensée est essentiellement une représentation qui n'existe et ne peut exister qu'en tant qu'elle est présente. Le mot représentation l'indique; l'idée que nous attachons au mot en confirme le sens; ce mot implique l'existence d'un objet réel ou imaginaire,

qui, médiatement ou immédiatement, s'offre à un sujet; or, dans toute représentation, il y a présence, et par conséquent aussi dans toute pensée.

Si des phénomènes passifs, comme les sensations et les représentations, nous passons aux phénomènes actifs, je veux dire à ceux dans lesquels l'âme *combine*, et veut, et développe librement sa force, intellectuelle ou morale, la présence est encore, pour ainsi dire, plus évidente. Ici l'être agissant n'obéit point à une impulsion naturelle, mais à des motifs qu'il se propose lui-même; motifs auxquels il peut se refuser. L'exercice de la combinaison et de la volonté suppose invinciblement dans notre âme la présence de l'intelligence et du vouloir.

227. La conscience réflexe, que les Français nomment *aperception*, du verbe *s'apercevoir*, c'est-à-dire perception de la perception, est cet acte par lequel l'esprit prend explicitement connaissance d'un phénomène qui s'opère en lui. J'entends un grand bruit; la sensation simple dont mon esprit est affecté constitue ce que je nomme conscience directe; mais si je m'aperçois que j'entends, la sensation devient objet de pensée; je pense que j'entends; c'est là ce que je nomme conscience réflexe.

228. On voit, par cet exemple que, non-seulement la conscience directe et la conscience réflexe sont distinctes, mais qu'elles se peuvent séparer. Que de fois il nous est arrivé d'entendre sans penser que nous entendions!

229. Le commun des hommes exerce rarement cette conscience réflexe; la force intellectuelle réside surtout dans le sens direct; phénomène qui se lie à des vérités morales de la plus haute importance. L'esprit humain n'a pas été fait pour se contempler lui-même, pour penser qu'il pense; les passions ne lui ont pas été données comme objet de réflexion, mais comme des forces qui le doivent pousser à l'accomplissement de ses destinées! L'être infini! voilà l'objet principal de son intelligence et de son amour, dans la vie du temps comme dans l'autre vie. Le culte du *moi* est une aberration de l'orgueil dont les ténèbres et l'impuissance sont le châtiment.

230. Les grandes découvertes appartiennent toutes à l'ordre objectif. Les sciences exactes, les sciences naturelles, la science morale elle-même, ne doivent point leurs progrès à la réflexion sur le *moi*, mais à l'étude des objets et de leurs rapports. Il n'est pas jusqu'aux sciences métaphysiques qui, dans ce qu'elles ont de plus solide, comme l'ontologie, la cosmologie et la théologie, ne soient purement objectives; l'idéologie et la psychologie, dont l'objet est l'étude du *moi*, participent déjà de l'obscurité de tout ce qui tient au subjectif; l'idéologie ne sort point de l'observation simple des phénomènes internes, observation qui, pour le dire en passant, est presque toujours superficielle ou se perd en de vaines subtilités; la psychologie se borne à démontrer l'unité, la simplicité de l'esprit, conséquence rigoureuse de l'unité de con-

science. Sur tout le reste, elle n'est pas plus avancée que l'idéologie et se confond avec elle.

231. Le sens intime ou la conscience est le fondement des autres criterium, non comme proposition, mais comme fait indispensable à leur existence.

232. La conscience nous dit que nous voyons l'idée d'une chose dans l'idée d'une autre; ce n'est encore qu'une apparence; on devrait exprimer le témoignage par cette formule : *Il me semble*, le phénomène étant purement subjectif. Mais ce phénomène est accompagné d'une impulsion de l'intelligence, d'un instinct irrésistible qui nous force à donner notre assentiment à la vérité du rapport, soit subjectif, soit objectif, dans l'ordre réel comme dans l'ordre possible. Ainsi s'explique comment l'évidence, bien qu'elle ne s'identifie point avec le sens intime, s'appuie sur lui comme sur un fait dont elle ne peut être séparée, parce qu'à ce fait vient s'ajouter l'instinct intellectuel, en vertu duquel nous admettons comme vrai ce qui est évident.

233. La sensation, en tant que sensation, n'est qu'un simple phénomène de conscience, car elle est immanente. L'esprit ne va point vers l'objet, il ne sort pas de lui-même; la sensation est un acte, mais un acte passif, si je puis m'exprimer ainsi; le mot n'a pas une autre signification dans le langage ordinaire. Toutefois, le témoignage des sens, c'est-à-dire la connaissance du monde externe, de ses propriétés et de ses rapports, repose sur ce fait de conscience.

Dans la sensation que j'éprouve à la vue du soleil, il y a deux choses : la sensation elle-même, c'est-à-dire la représentation intérieure que j'appelle *voir*, et la correspondance de cette sensation avec un objet externe que j'appelle soleil. Objets très distincts que, toutefois, nous ne séparons jamais.

La conscience est certainement la base de tout jugement. Base insuffisante; la conscience rend témoignage de ce qu'elle sent, non de ce qui est. Le jugement se complète au moyen d'un instinct naturel qui nous porte à objectiver les sensations, c'est-à-dire qui nous fait croire à l'existence d'un objet externe correspondant au phénomène intérieur. Voilà comment le témoignage des sens se fonde, en quelque sorte, sur la conscience. Mais il ne relève pas d'elle seule; il a besoin de l'instinct qui donne confiance au jugement.

234. Remarquons ici que le témoignage des sens, même dans ce qu'il a d'intellectuel, diffère essentiellement de l'évidence. L'idée de la sensation, idée purement subjective, n'implique point l'existence ou la possibilité d'un objet externe, condition indispensable du criterium de l'évidence. L'expérience confirme ce fait, déjà clair par lui-même.

La représentation du monde extérieur, comme phénomène purement subjectif, se produit, en nous, en dehors de la réalité des choses; plus ou moins distincte dans l'imagination, pendant la veille; vive, jusqu'à produire une illusion complète, durant le sommeil.

235. Cette exposition nous permet de déterminer, d'une manière précise, la valeur et l'étendue du criterium de la conscience ; je le vais faire en quelques propositions simples, avertissant qu'il ne s'agit ici que de la conscience directe.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le témoignage de la conscience embrasse tous les phénomènes qui s'opèrent dans notre âme considérée comme un être intellectuel et sensitif.

SECONDE PROPOSITION.

236. S'il existe dans le *moi* des phénomènes d'un autre ordre, c'est-à-dire si l'âme subit des modifications non représentatives, le témoignage de la conscience ne s'étend point à ces phénomènes.

Ce n'est pas sans motifs que j'établis cette proposition ; il est possible, on pourrait dire il est certain, qu'il existe dans notre âme des facultés actives dont elle n'a point conscience; comment expliquer autrement les mystères de la vie organique? L'âme unie au corps est le principe de sa vie; leur séparation détermine la mort, c'est-à-dire une décomposition complète des organes; or l'âme n'a conscience de son action vivifiante ni quant au mode, ni quant à l'existence.

Il y a là, dira-t-on peut-être, un ordre de perceptions confuses, comme celles dont parle Leibnitz dans sa *Monadologie ;* ou bien encore : ces perceptions sont tellement insaisissables, qu'elles ne laissent point

de traces dans la mémoire et ne peuvent être objet de réflexion. Conjectures sans fondement. Il m'est difficile de croire que le fœtus, dans le sein de sa mère, ait conscience de l'activité vitale qui préside à sa formation. Les adultes eux-mêmes ont-ils conscience de l'activité qui produit la circulation du sang, la nutrition et tous les phénomènes de la vie?

Si ces phénomènes sont produits par l'âme, ce qui est certain, elle est donc le siége d'une activité dont elle n'a point conscience.

### TROISIÈME PROPOSITION.

237. Le témoignage de la conscience, considéré *en lui-même*, est limité d'une manière si absolue aux phénomènes purement subjectifs, que *seul* il n'a de valeur objective d'aucune sorte, soit relativement à l'évidence, soit relativement au témoignage des sens.

### QUATRIÈME PROPOSITION.

Le témoignage de la conscience, considéré comme un fait, est le fondement indispensable de tous les autres criterium.

### CINQUIÈME PROPOSITION.

238. Tous les criterium relèvent de la conscience combinée avec l'instinct intellectuel [1].

[1] Voir la note XXIII à la fin du volume.

# CHAPITRE XXIV.

## Criterium de l'évidence.

239. L'évidence est de deux sortes : immédiate et médiate. Immédiate, lorsqu'elle est produite par la seule compréhension des termes ; médiate, lorsqu'elle relève du raisonnement. « Le tout est plus grand que sa partie ; » vérité d'une évidence immédiate. « Le carré de l'hypothénuse est égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés ; » proposition d'une évidence médiate, c'est-à-dire qui demande une démonstration.

240. Parmi les caractères distinctifs de l'évidence, soit médiate, soit immédiate, nous avons déjà nommé la nécessité et l'universalité de son objet.

Mais il est un caractère plus fondamental encore, bien qu'il soit difficile de constater s'il s'applique ou non à l'évidence médiate ; à savoir : que l'idée de l'attribut se trouve contenue dans l'idée du sujet. Ce caractère est essentiel ; il donne la notion la plus parfaite du criterium de l'évidence immédiate, et le distingue ainsi des criterium de la conscience et du sens commun.

J'ai dit : il est difficile de savoir si ce caractère s'applique à l'évidence médiate, laissant entendre que, même dans les propositions, évidentes de cette

manière, l'idée de l'attribut peut être contenue dans celle du sujet. Je suis loin, toutefois, de confondre les théorèmes avec les axiomes. J'ai voulu seulement appeler l'attention du lecteur sur une doctrine que je me propose de développer en traitant de l'évidence médiate. Mais il ne s'agit, dans ce chapitre, que de l'évidence immédiate ou de l'évidence en général.

241. L'évidence exige un rapport puisqu'elle implique une comparaison. Sans comparaison, il ne peut y avoir évidence, mais simple perception, c'est-à-dire un fait de conscience; de sorte que l'évidence n'est pas seulement une perception ; elle suppose ou produit un jugement.

Il y a deux choses dans l'évidence : intuition pure de l'idée, et décomposition de cette idée en ses parties ; sorte d'analyse accompagnée de la perception des rapports que ces parties ou idées nouvelles ont entre elles.

Donnons un exemple. Un triangle a trois côtés. Proposition évidente, car, dans l'idée triangle, je *vois* l'idée trois côtés. En pensant au triangle, je pensais, en quelque sorte, aux trois côtés. Si je m'en étais tenu à la contemplation de l'idée simple de triangle, j'aurais eu l'intuition de cette idée, mais non l'évidence. L'évidence se produit lorsque, décomposant l'idée triangle et considérant, dans cette idée, celle de figure, en général, les idées particulières de côté, de nombre trois, l'esprit les trouve contenues dans l'idée primitive. La perception claire de l'ensemble, voilà l'évidence.

La langue usuelle (nous ferons souvent cette remarque) devient ici, par la force même des choses, merveilleusement philosophique. L'évidence ne s'affirme point d'une idée, mais d'un jugement; on dit d'une proposition qu'elle est évidente; on ne le dit point d'un terme. Pourquoi? parce que le terme exprime l'idée, simplement, sans aucun rapport, sans la décomposer. La proposition, au contraire, formule un jugement, c'est-à-dire affirme qu'une idée est contenue dans une autre ou le nie; ce qui suppose une analyse de l'idée totale.

242. L'évidence immédiate est la perception de l'identité entre diverses idées que la force analytique de l'entendement avait séparées. Loin d'être, à nos yeux, une contradiction, cette identité combinée avec la diversité doit nous paraître naturelle, en présence de l'un des faits les plus constants de notre intelligence, à savoir : la faculté de décomposer les idées les plus simples, et de saisir des rapports entre les choses identiques.

Que sont les axiomes? que sont les propositions *per se notæ?* Des expressions dans lesquelles on affirme l'existence d'un attribut appartenant à l'essence du sujet ou contenu dans l'idée du sujet. L'idée de celui-ci implique celui-là; le terme qui exprime le premier exprime aussi le second; toutefois, l'entendement en vertu d'une force mystérieuse de décomposition distingue entre ces choses identiques, les compare et, sur le champ, les identifie de nouveau. Le mot triangle désigne une figure comprenant

trois angles et trois côtés; mais dans cette idée l'intelligence peut prendre séparément celles de côté, de nombre et les comparer à l'idée primitive. Distinguer ainsi, ce n'est point préparer des erreurs à l'intelligence, c'est étudier une même chose sous des aspects différents, pour en venir à l'intuition claire, à l'affirmation de l'identité des parties qui composent l'ensemble.

243. L'évidence est une sorte de compte rendu, par lequel l'entendement trouve dans l'idée décomposée tout ce que le principe contient. De là, l'universalité, la nécessité de l'objet de l'évidence, en tant et selon que cet objet se trouve exprimé par l'idée. Pas d'exception possible; l'attribut était ou n'était point contenu dans l'idée primitive. S'il y était, il s'y trouve encore, ou le principe de contradiction est violé.

Voilà comment, des deux caractères de l'évidence signalés plus bas, le plus fondamental est celui-ci : que l'idée de l'attribut soit contenue dans l'idée du sujet. La nécessité et l'universalité tiennent à ce caractère; en effet, moyennant cette condition que l'idée de l'attribut soit contenue dans celle du sujet, l'attribut doit convenir *nécessairement à tous* les sujets.

244. Jusqu'ici, nous n'avons point trouvé de difficultés; il s'agissait de l'évidence considérée subjectivement, c'est-à-dire en tant qu'elle a rapport aux idées; mais l'entendement ne s'arrête point à l'idée; il passe à l'objet, et non-seulement il affirme qu'il voit une chose, mais que cette chose est telle qu'il

la voit. Dans l'ordre purement subjectif, le principe de contradiction se borne à constater que l'être répugne au non être et réciproquement; que leur coexistence établit dans notre entendement une sorte de lutte de pensées qui s'entre-détruisent; lutte que l'entendement doit subir sans espoir d'établir jamais l'harmonie. On ne peut, jusque-là, rien objecter; nous l'éprouvons ainsi. Mais, en énonçant le principe, on prétend affirmer autre chose que l'incompatibilité des idées; cette incompatibilité, nous la transportons aux choses mêmes, soumettant à cette loi, non-seulement nos pensées, mais tous les êtres, réels ou possibles. En effet, d'un objet quel qu'il soit, et quelles que soient les conditions de son existence, nous affirmons, sans hésitation, que pendant qu'il existe, il ne peut point ne pas exister, qu'en même temps qu'il n'est point, il ne peut être.

Nous étendons le principe de contradiction de nos idées aux choses. L'entendement applique à tout la loi dont il reconnaît la nécessité pour lui-même. De quel droit? dira-t-on peut-être; du droit de la nécessité; droit suprême! Qu'est-il besoin de raisons; nous touchons aux fondements de la raison. Colonnes d'Hercule de l'intelligence humaine, la philosophie ne va pas plus loin.

Mais quoi! laisserons-nous le champ libre au scepticisme, nous retranchant dans la nécessité? Non. La question se peut résoudre de plusieurs manières. Que si les solutions données ne nous mènent point au delà des limites de l'intelligence, elles ont du

moins l'avantage de ruiner de fond en comble la cause du scepticisme.

245. Demander le pourquoi de la légitimité du criterium de l'évidence, s'enquérir de la raison de cette proposition : « Ce qui est évident est vrai, » c'est poser la question de l'objectivité des idées. Or, les sceptiques ne refusent point d'admettre les faits de conscience; les raffinements du doute n'ont jamais été portés si loin. Sceptiques et dogmatistes s'accordent à reconnaître l'apparence ou le phénomène purement subjectif. Mais les dogmatistes établissent sur la conscience l'édifice des connaissances humaines, tandis que les sceptiques refusent d'admettre la légitimité de la transition du fait de conscience à la réalité, prétendant qu'il faut désespérer de la science et s'en tenir aux phénomènes purement subjectifs.

Selon cette doctrine, les idées ne sont que des formes vaines de notre entendement; elles n'ont point de signification réelle, et ne peuvent nous conduire à rien; bien qu'elles nourrissent notre esprit en présentant à ses combinaisons un champ illimité, le monde qu'elles font passer devant lui n'est qu'une illusion. L'entendement qui contemple ces formes vides est le jouet d'un rêve. Le réel, le possible, le spectacle multiple des choses et du monde, tout cela n'est qu'un pur néant, ou, s'il est quelque chose, l'esprit de l'homme n'en saurait constater la réalité.

246. Il est difficile de combattre le scepticisme sur ce terrain. Il a, si je puis m'exprimer ainsi, franchi

les frontières de la raison ; les sentences du juge ne peuvent l'atteindre. Toutefois, puisque les sceptiques admettent la conscience, il est juste qu'ils la défendent. Or, nier l'objectivité des idées, c'est anéantir en même temps et la science et la conscience. On ne peut, selon les besoins de la cause, admettre ou rejeter cette objectivité. La ruine de l'objectivité entraîne la ruine de la conscience. Je prie le lecteur de suivre avec attention la courte mais sévère analyse que je vais faire des phénomènes de conscience, dans leurs rapports avec l'objectivité des idées [1].

---

## CHAPITRE XXV.

### Valeur objective des idées.

247. La transition du sujet à l'objet, ou de l'apparence subjective à la réalité objective, voilà le nœud gordien de la philosophie fondamentale. Le sens intime nous certifie que certaines choses nous *paraissent* d'une certaine manière ; mais *sont*-elles, en réalité, ce qu'elles nous *paraissent?* Comment le savons-nous? Comment sommes-nous certains de la conformité de l'objet avec l'idée?

Cette question ne comprend pas seulement les sensations, elle s'étend aux idées purement intellectuelles, et jusqu'aux vérités qu'inonde la lumière intérieure que nous nommons évidence. « Ce que je vois avec évi-

[1] Voir la note XXVI à la fin du volume.

dence, dans l'idée d'une chose, est comme je le vois, » a dit la philosophie; l'humanité tient le même langage. Nul ne doute de ce qui lui apparaît avec les caractères de l'évidence. Mais comment prouver que l'évidence est un criterium légitime de vérité?

248. « Dieu est véridique, il n'a pu nous tromper; « il n'a pu se plaire à nous rendre les jouets d'une « illusion perpétuelle. » Ainsi raisonne Descartes, et il dit vrai; mais, répond le sceptique, comment savons-nous que Dieu est véridique, ou même qu'il existe? Établir, à l'exemple de Descartes, la véracité de Dieu sur l'idée même de l'être infiniment parfait, c'est laisser tout entière la difficulté de la correspondance de l'objet avec l'idée. Que si nous tirons la démonstration de la véracité et de l'existence de Dieu, des idées d'êtres contingents et nécessaires, d'effets et de causes, d'ordre et d'intelligence, nous venons, une seconde fois, nous heurter contre le même obstacle, la transition de l'idée à l'objet de l'idée.

On peut entasser les sophismes, nous ne sortirons point de ce cercle. L'esprit ne pense pas hors de lui-même; ce qu'il connaît, il ne le connaît qu'au moyen de ses propres idées.

Si ces idées le trompent, toute preuve exigeant l'emploi de certaines conceptions, lesquelles à leur tour exigeraient de nouvelles preuves, des vérifications nouvelles, nul moyen de les rectifier.

Il est reçu, dans une certaine école de philosophes d'exagérer la difficulté de percevoir, avec certitude, les réalités sensibles; ceux-ci se déclarent invinci-

blement arrêtés devant cette question : « Les choses que je sens sont-elles comme je les sens? » Rien n'égale leur défiance à l'égard des sensations, que leur sécurité par rapport aux idées. Cette méthode est-elle bien logique? On peut étudier, à l'aide de la raison, les phénomènes qui relèvent des sens, et soumettre ces phénomènes à son examen ; mais la pierre de touche des phénomènes de la raison, où est-elle? S'il existe des difficultés relativement à l'ordre sensible, il en existe aussi dans l'ordre intellectuel; difficultés d'autant plus graves qu'elles compromettent la base même de toute connaissance, qu'elles compromettent toutes nos connaissances, y compris celles qui relèvent des sensations.

Si le témoignage des sens sur l'existence du monde extérieur nous inspire des doutes, nous pouvons invoquer l'accord des sensations avec certaines causes placées en dehors de nous, et tirer de cet accord une démonstration des rapports de l'apparence avec la réalité. Mais nous avons besoin, pour cela, des idées de cause et d'effet; nous avons besoin de quelques principes généraux dont la vérité soit incontestée, comme, par exemple : « Rien ne se produit soi-même, » sans cela nous ne pouvons faire un pas.

250. Il est impossible à l'homme de nier ce qui est évident ; et toutefois, je ne crois point qu'il puisse donner une preuve logique de la vérité du criterium de l'évidence. Donc, l'accord de l'évidence avec la réalité, et, partant, la transition de l'idée à l'objet est un fait primitif de notre nature, une loi nécessaire de

notre entendement, le fondement de toutes nos connaissances. Ce fondement repose sur Dieu même, qui a créé l'esprit de l'homme ; c'est en Dieu qu'il le faut chercher.

251. Dire : Je ne puis douter de ce qui est subjectif, de ce que j'éprouve, mais je n'ai pas le droit de sortir du *moi*, d'affirmer que ce que je pense soit en réalité comme je le pense, n'est-ce pas une contradiction ? Vous savez que vous pensez, que vous sentez, qu'il vous semble telle ou telle chose ? Le pouvez-vous prouver ? Non. Vous cédez au fait ; vous cédez à la nécessité qui vous force à *croire* que vous pensez, que vous sentez, qu'il vous *semble ;* or, dans le rapport de l'objet avec l'idée, n'y a-t-il point pareillement nécessité ? C'est la nécessité qui vous force à *croire* que l'objet qui vous *paraît* de telle ou telle manière *est* en réalité de cette manière. Dans les deux cas, nécessité absolue. Est-il sage, est-il philosophique d'établir une différence si grande entre des choses qui n'en ont aucune ?

Fitche a dit : « On ne saurait expliquer comment un penseur a pu sortir du *moi.* » (*Doct. de la science*, 1re part., § 3.) On explique plus difficilement encore que ce philosophe ait élevé son système sur le *moi*. Fichte invoque un fait de conscience, c'est-à-dire une nécessité ; mais l'assentiment à l'évidence, la certitude où nous sommes que la réalité correspond aux apparences, n'est-ce point une nécessité ? Fichte appuie sa théorie du *moi* et du non *moi* sur des considérations qui supposent une valeur à certaines idées,

et la vérité de certains jugements. S'il n'en était ainsi, la parole, la pensée même deviendraient impossibles; il le reconnaît lui-même; nous l'avons vu dans un passage cité plus haut (p. 8). « Impossible de faire un pas si l'on ne se confie aux lois de la logique universelle, *lois non démontrées, mais qui n'en sont pas moins admises.* » Eh! que sont ces lois s'il n'existe point de vérités objectives? Quelle valeur ont les idées si elles ne correspondent aux objets? C'est un cercle vicieux, dit le philosophe allemand. Il ne le franchit point; ses devanciers n'avaient pu le franchir.

252. Enlever aux idées leur valeur objective, les réduire à l'état de phénomènes purement subjectifs, résister à cette voix impérieuse qui nous force à reconnaître la correspondance entre le *moi* et l'objet qu'il atteint, c'est ruiner la conscience même. On aurait dû s'en apercevoir, et j'espère le prouver.

253. J'ai conscience de moi-même. Je puis faire abstraction de ce que je sens, de ce que je suis; je sais que je sens, que je suis. Cette expérience est pour moi si claire, si vive, si invincible, que je ne puis douter de son témoignage. Mais ce *moi*, dont j'ai conscience, n'est pas seulement le *moi* de l'instant présent, c'est le *moi* d'hier, et de tout le temps passé dont j'ai souvenir. Je suis celui que j'étais; le même être dans lequel s'opère cette succession de phénomènes; le même être auquel s'offre cette diversité d'apparences. La conscience du *moi* implique donc l'identité de l'être, en des temps divers, en des situa-

tions, avec des idées, des affections différentes; l'identité d'un être qui dure, qui reste le même, nonobstant les changements qui se succèdent en lui. Si je ne suis point assuré d'être maintenant celui que j'étais tout à l'heure, si l'identité cesse, la conscience du *moi* périt. Reste une série de faits sans liaison, une suite de consciences isolées, mais non cette conscience profonde, invincible que je porte en moi maintenant. Nul doute, nulle discussion possible. C'est pour ainsi dire le fond même de notre nature. Si la conscience de notre identité venait à défaillir, nous cesserions d'être quelque chose à nos propres yeux. Notre âme perdrait jusqu'au sentiment de sa personnalité. Cette conscience, formée d'une succession de consciences, sans liaison, sans rapports, que serait-elle? Un être se révélant successivement à lui-même, non comme le même être, mais comme un être nouveau; un être naissant et mourant, et renaissant pour mourir encore, sans savoir que celui qui naît est celui qui vient de mourir; une lumière s'allumant, s'éteignant, se rallumant pour s'éteindre de nouveau, sans savoir qu'elle est la même lumière.

254. Nier le rapport de l'idée avec l'objet, c'est ruiner la conscience du *moi*. Démonstration : Au moment donné B, il n'est pour moi d'acte subjectivement présent que celui que je produis. Ainsi, je ne puis avoir de certitude de mes actes antérieurs qu'en tant qu'ils sont représentés dans l'idée actuelle; il y a donc un rapport entre cette idée et un objet. Donc en nous tenant simplement aux phénomènes de con-

science, à la simple conscience du *moi*, nous nous voyons invinciblement forcés d'attribuer aux idées une valeur objective, aux jugements une vérité objective.

255. Nier la vérité objective, c'est déclarer que tout souvenir est impossible, même celui des phénomènes intérieurs, et par conséquent c'est nier tout raisonnement, tout jugement, toute pensée.

Le souvenir suppose des actes accomplis. On se souvient; ils ne sont déjà plus ; s'ils étaient, il n'y aurait point souvenir, mais sentiment intérieur de leur présence. Nous pouvons produire, en nous souvenant, des actes semblables aux actes passés ; ces actes nouveaux ne seront pas les mêmes actes ; l'idée de souvenir implique l'idée du passé. Donc, nous ne connaissons ces actes passés que par leur liaison avec l'acte présent, par leur correspondance avec l'idée qui nous les rend sensibles.

256. J'ai dit que tout raisonnement devenait impossible, si dans les phénomènes intérieurs on ne reconnaissait une vérité objective. En effet, raisonner suppose une succession d'actes de l'intelligence; il faut donc qu'il existe comme une chaîne non interrompue de souvenirs courts et rapides; point de raisonnement si la chaîne se peut rompre; or, cette chaîne est formée de souvenirs; sans vérité objective, nul souvenir n'est certain; donc, sans vérité objective, tout raisonnement est impossible.

257. Il en est de même des jugements ; on peut diviser les jugements en deux classes : ceux qui exigent

une démonstration, ceux qui n'en exigent point. Les premiers seraient impossibles, toute démonstration supposant un raisonnement, tout raisonnement une vérité objective. Parmi les seconds, qui n'ont pas besoin d'être démontrés parce qu'ils brillent d'une évidence immédiate, ceux-là seraient également impossibles qui ne se rapporteraient point à l'acte intellectuel immédiatement produit. Le jugement ne s'exercerait donc que sur l'acte présent, c'est-à-dire qu'il y aurait conscience du moment actuel, mais sans relation avec le passé. Partant, point de jugement. Chose remarquable! il en serait de même par rapport aux actes de conscience. Nous ne pouvons juger de cette espèce de phénomènes qu'en vertu d'un acte réflexe. Réflexion implique succession; or, ce qui est successif ne nous peut être connu d'une manière certaine, s'il n'y a point de vérité objective.

Ajoutons que la possibilité des jugements d'évidence immédiate n'est, elle-même, rien moins que prouvée; ces jugements, comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, supposent un rapport entre les idées partielles qui composaient l'idée totale; mais comment décomposer sans succession? S'il y a succession, il y a souvenir; s'il y a souvenir, que devient la présence immédiate? Donc l'objectivité de l'idée représentative, relativement au souvenir, est nécessaire.

258. Ces conséquences effrayent, mais elles sont inévitables. Point de raisonnement en dehors de la vérité objective; tout raisonnement implique une

certaine continuité d'actes correspondant à des instants divers ; que cette continuité se rompe, la pensée humaine se métamorphose ; elle n'existe plus comme *raison* ; elle ne nous offre plus qu'une suite d'actes sans liens d'aucune sorte, actes qui ne peuvent mener à rien. Les mots eux-mêmes nous échappent et s'évanouissent ; tout se trouble, tout se confond, tant dans l'ordre intellectuel et moral que dans l'ordre matériel. L'homme perd jusqu'à la consolation de se posséder lui-même ; ombre insaisissable, rêve d'un rêve !

259. Ainsi des sensations. En dehors de la vérité objective, elles peuvent exister, mais sans connexion, sans laisser aucun souvenir certain ; or, les sensations passées ne sont quelque chose qu'à titre de souvenir, c'est-à-dire comme objets.

Impossible de réfléchir sur ces phénomènes. La réflexion n'est pas la sensation. Celle-ci est objet de celle-là, mais n'est pas la même chose. L'homme le plus ignorant éprouve la sensation comme le philosophe, mais il ne réfléchit point sur la sensation ; gardons-nous de confondre la conscience sensible avec la conscience intellectuelle ; la première est la simple présence de la sensation, c'est la sensation elle-même ; la seconde est un acte de l'entendement prenant connaissance de ce qu'elle sent.

260. Cette distinction se peut faire parmi les actes purement intellectuels ; la réflexion sur l'acte n'est point l'acte même. L'acte devient objet ; il n'y a point identité puisque ces deux phénomènes se montrent

souvent séparés. Donc, sans objectivité, la réflexion deviendrait impossible.

261. Comprend-on bien comment, sans objectivité, le moi prendrait conscience de ses actes, même de ses actes présents ? Nous l'avons vu ; le moi s'évanouit si la chaîne du souvenir se brise. Il y a plus ; le *moi* devient incompréhensible ; il nous échappe ; nous ne pouvons le saisir même un instant. Comment le *moi* pensant connaît-il le *moi* auquel il pense? il le connaît comme objet. *Connaissance* ou *sentiment*, pour se rendre compte de lui-même, le *moi* pensant doit se prendre pour objet de sa propre pensée. Or, cela se peut-il, s'il n'y a point de vérité objective?

Ainsi, s'attaquer à l'objectivité, c'est battre en brèche une loi fondamentale de notre esprit, détruire la pensée, ruiner la conscience elle-même et jusqu'au subjectif qui leur servait de base.

262. On dit contre la certitude objective : « L'homme en délire voit ce qui n'existe pas, et croit fermement à ses visions désordonnées ; ce qui nous trompe en certaines circonstances ne pourrait-il point nous tromper en d'autres, nous tromper toujours? Un criterium qui pèche quelquefois, est-ce un criterium ? Pourquoi ne point nous en tenir aux faits purement subjectifs? L'homme en délire, le maniaque, l'insensé se trompent sur l'objet, non sur le sujet ; bien que ce qu'ils pensent ne soit pas la vérité, il est certain qu'ils le pensent. »

Objection spécieuse, mais qui laisse debout toutes les difficultés soulevées contre le système qu'elle dé-

fend ; il est d'ailleurs facile d'y répondre en ce qui concerne la vérité objective.

L'homme en délire, le maniaque, l'insensé, se souviennent aussi de choses qui n'ont jamais existé ; et leurs souvenirs prennent pour objet, non-seulement le monde extérieur, mais le monde intérieur lui-même. Le fou qui se dit roi se souvient de ce qu'il a pensé, de ce qu'il a senti lorsqu'il a reçu l'empire, lorsqu'on l'a précipité du trône, bien que ces phénomènes intellectuels n'aient de réalité qu'en son cerveau malade ; ainsi le criterium de la mémoire fléchit dans le cas présent, et, partant, doit être rejeté d'une manière absolue. — Donc, alors même que nous n'aurions point prouvé plus haut que, sans vérité objective, il n'y a de souvenir d'aucune sorte, l'argument de nos adversaires suffirait pour l'établir. L'objection, si elle avait quelque valeur, confirmerait ce que nous avons avancé, à savoir que, détruire l'objectivité, c'est détruire la conscience même. Nos adversaires ne nient point la conscience.

263. Je le demande en outre : quelle valeur la raison donnera-t-elle à des arguments qui prennent la folie pour auxiliaire, et que prouvent-ils, enfin? Tout au plus la faiblesse de notre nature, la possibilité que l'ordre établi soit troublé chez quelques infortunés; certaines exceptions à la règle de vérité, règle établie en vue de l'homme, créature faible et bornée. Mais ces exceptions sont connues ; elles ont des caractères marqués ; et d'ailleurs l'exception ne détruit pas la règle, elle la confirme [1].

[1] Voir la note XXV à la fin du volume.

## CHAPITRE XXVI.

### Si toutes nos connaissances se réduisent à la perception de l'identité.

264. L'évidence immédiate a pour objet les vérités que l'entendement saisit avec une entière clarté, les vérités auxquelles il adhère avec une certitude absolue et sans *intermédiaire*, comme le mot l'exprime. On nomme propositions *per se notæ*, premiers principes ou axiomes, les propositions dans lesquelles ces vérités sont énoncées; il suffit de comprendre les termes de ces propositions pour voir l'attribut dans l'idée du sujet. Elles sont peu nombreuses. Nous devons au raisonnement, qui relève de l'évidence médiate, la plus grande partie de nos connaissances. En géométrie, le nombre des propositions qui n'ont pas besoin d'être démontrées est très restreint; œuvre admirable du raisonnement, à part un petit nombre d'axiomes, cette science se compose presque tout entière de théorèmes, c'est-à-dire de propositions qui, n'étant pas évidentes par elles-mêmes, exigent une démonstration. Il en est ainsi de toutes les sciences.

265. Dans les axiomes, l'entendement perçoit l'identité du sujet avec l'attribut, en vertu d'une intuition qui lui montre l'idée de l'attribut contenue dans l'idée du sujet; ce fait pose une question qui peut offrir de grandes difficultés si l'on n'a soin de la placer sur son véritable terrain. Toute connaissance humaine

se réduit-elle à la simple perception de l'identité? Dans cette proposition, A est A, ou bien, une chose est elle-même, aurions-nous la formule générale de toute science? Les opinions des philosophes se partagent. Pure confusion d'idées, à notre avis; confusion qui tient beaucoup moins au fond des choses qu'à la manière dont on a posé la question. Si nous parvenons à concevoir avec clarté ce qu'est un jugement, ce qu'est le rapport que le jugement affirme ou nie, nous aurons avancé de beaucoup la solution du problème.

266. Dans tout jugement, il y a perception d'identité ou de non identité, selon que ce jugement est affirmatif ou négatif. Le verbe substantif affirme, non l'union, mais l'identité du sujet et de l'attribut; et lorsqu'il est accompagné de la négation, il affirme leur non identité, abstraction faite de l'union ou de la séparation de ces deux termes. Cela est si vrai, que sur les choses dans lesquelles il y a simplement union, à défaut d'identité, on ne peut émettre un jugement affirmatif; l'affirmation ne devient possible que si l'attribut est exprimé d'une manière concrète, c'est-à-dire si l'idée même du sujet est comprise dans l'attribut. On dit très bien : L'homme est raisonnable; on ne peut dire : L'homme est la raison; les corps sont étendus, non les corps sont l'étendue; le papier est blanc, non le papier est la blancheur. Pourquoi? La raison n'appartient-elle pas à l'homme, la blancheur au papier, l'étendue au corps[1]?

[1] Oui, mais ni l'homme, ni le papier, ni les corps ne sont le principe de la raison, de la blancheur, de l'étendue.

Ces propriétés leur appartiennent, on ne le saurait nier ; toutefois, si nous ne percevons l'identité entre le sujet et l'attribut, c'est assez pour que l'affirmation devienne impossible ; nous pouvons même dire : L'homme n'est pas la raison ; le papier n'est pas la blancheur, un corps n'est pas l'étendue.

On dit : Le papier est blanc, parce que cette dernière proposition signifie : Le papier est une chose blanche. Dans l'attribut concret blanc, nous faisons entrer l'idée générale *chose,* c'est-à-dire l'idée d'un sujet qui se peut modifier, et ce sujet est identique au substantif papier, modifié par la blancheur.

267. Ainsi l'on voit que cette expression : *Union de l'attribut avec le sujet*, est au moins inexacte. Toute proposition affirmative exprime l'identité de l'attribut avec le sujet ; l'usage seul autorise ces façons de parler qui ne laissent point d'engendrer une certaine confusion, lorsqu'on veut se rendre un compte rigoureux des choses. Ici, comme en bien d'autres circonstances, nous trouvons le langage usuel d'une exactitude et d'une propriété merveilleuses. Il ne dit point : Le papier est la blancheur, mais le papier est blanc ; seulement, lorsqu'il renchérit sur la perfection avec laquelle le sujet possède une qualité, il exprime cette qualité d'une manière abstraite en ajoutant le pronom *même*. Ainsi l'on dit hyperboliquement : Il est la beauté même, la blancheur même, la bonté même.

268. Jusque dans l'expression des valeurs mathématiques, il serait facile de prouver que le rapport

d'égalité n'est au fond qu'un rapport d'identité. Ceci a besoin d'explication.

Si je dis $6 + 3 = 9$, j'exprime la même chose que $6 + 3$ est identique à 9. Il est évident, en effet, que l'affirmation d'égalité ne porte point sur la forme dans laquelle les quantités sont exprimées, mais sur les quantités elles-mêmes. S'il en était autrement, il deviendrait impossible, non-seulement d'affermir l'identité, mais encore l'égalité; car il est évident que $6 + 3$ n'est identique ou égal à 9 dans aucune de ses formes écrite, parlée ou pensée. L'égalité s'applique aux valeurs; ces valeurs sont en même temps égales et identiques; $6 + 3$ est la même chose que 9. Le tout ne se distingue point de la totalité de ses parties; 9 est le tout, $6 + 3$ exprime les parties de ce tout.

Dans ces formules 9 et $6 + 3$, je vois deux manières différentes de concevoir une même chose, ce qui n'exclut point l'identité. Cette différence est relative à la forme intellectuelle et se produit dans la perception des choses les plus simples; il n'est rien que nous ne concevions sous des aspects divers et dont nous ne puissions décomposer l'idée de différentes manières; nonobstant cela, on ne dit point qu'une chose diversement conçue cesse d'être simple et identique à elle-même.

Ce que nous constatons des équations arithmétiques se peut étendre à la géométrie et à l'algèbre. Que si l'on suppose une équation dont le premier terme soit très simple, Z par exemple, et le second très compliqué, comme le développement d'une série,

on n'entend point que la première expression soit semblable à la seconde ; l'égalité se rapporte non à l'expression, mais à ce qu'elle exprime, c'est-à-dire à la valeur dont les lettres sont la manifestation.

Deux circonférences ayant le même rayon sont égales ; il semblerait qu'il s'agit simplement ici d'égalité : nous voyons en effet deux objets distincts, les circonférences, que l'on peut ou tracer réellement ou se représenter par la pensée. Toutefois, même dans ce cas, la distinction est plus apparente que réelle; il en est de ces deux cercles comme des équations arithmétiques et algébriques ; distinction, diversité même dans les formes, identité dans le fond. En effet, les circonférences tracées ou représentées sont des formes de l'idée, mais non l'idée elle-même. Qu'on les représente ou qu'on les trace, elles auront une grandeur déterminée, elles occuperont une certaine position; dans l'idée et dans la proposition qui traduit l'idée, rien de tout cela; le sens est général, absolu; on fait abstraction de toute grandeur, de toute position. Il est vrai que les représentations de l'idée peuvent être en nombre infini, soit extérieurement, soit dans l'imagination; mais ce fait, loin de prouver l'identité entre la représentation et l'idée, révèle leur différence; car, l'idée est unique, les représentations sont infinies; l'idée est indépendante des représentations, celles-ci sont dépendantes de l'idée, n'ayant le caractère, ne recevant le nom de circonférences qu'en tant qu'elles se rapprochent de l'idée et représentent ce qu'elle contient.

Quel est donc le sens de cette proposition : *Deux circonférences ayant un même rayon sont égales?* Le fond, l'idée mère, c'est que la valeur de la circonférence dépend du rayon ; la proposition énoncée n'est autre chose qu'une application de cette propriété au cas où les rayons sont égaux. Ainsi, les circonférences que nous concevons comme distinctes sont des exemples que nous posons en nous pour nous rendre sensible la vérité de l'application ; mais, dans le fond intellectuel, nous ne trouvons rien que la décomposition de l'idée même de la circonférence ou son rapport avec le rayon appliqué au cas d'égalité. Il n'existe donc point deux circonférences dans l'ordre purement idéal ; il n'y en a qu'une dont nous connaissons les propriétés sous différents aspects, et que nous exprimons de diverses manières.

Si, dans tous nos jugements, il y a affirmation d'identité ou de non identité, si toutes nos connaissances naissent d'un jugement, ou vont aboutir à un jugement, il suit que toute science humaine se réduit à une simple perception d'identité. Donc, la formule générale de toutes nos connaissances pourra s'établir ainsi : A est A, ou une chose est elle-même. Ce résultat étonne au premier abord comme un paradoxe. Paradoxe absurde en effet, ou vérité simple, d'une extrême simplicité, selon la manière de le comprendre. Les paragraphes antérieurs ont pu faire entrevoir ma pensée, je vais l'éclaircir ; l'importance de la matière l'exige [1].

[1] Voir la note XXVII à la fin du volume.

## CHAPITRE XXVII.

**Suite.**

—

269. Prétendre, d'une manière absolue, que les connaissances les plus hautes en mathématiques se réduisent à cette équation : A est A, c'est se jouer de la vérité, c'est blesser le sens commun. Mais, que ces connaissances soient des perceptions d'une même identité qui, fécondée par l'entendement, présentée sous divers points de vue, revêt une infinité de formes et constitue la science, je crois pouvoir l'établir. Prenons une idée mathématique et suivons-la dans ses transformations.

270. Cette équation cercle ,= cercle (1) est incontestable, mais elle ne mène à rien. En effet, tout dans les deux termes est identique, idées, conception, expressions. Pour qu'il y ait progrès, il ne suffira pas de changer l'expression; le point de vue sous lequel la chose identique est présentée devra changer pareillement. Abréger la formule et dire : C = cercle (2), c'est remplacer un mot par une lettre, voilà tout. Simple abréviation, progrès purement matériel. La différence entre les deux termes est dans l'expression, non dans le point de vue. Mais établissons le rapport entre la valeur du cercle et celle de la circonférence; $C =$ circonférence $\times 1/2\,R$ (3), c'est-à-dire, la valeur du cercle est égale à la circonférence multipliée par

la moitié du rayon. Il y a ici identité, comme dans les équations (1) et (2) ; car la valeur désignée par C est égale à la valeur de circonférence $\times$ 1/2 R. Toutefois, celle-ci diffère essentiellement des deux précédentes. L'identité, dans les premières, est conçue sous un même point de vue ; dans la troisième, si le second membre de l'équation exprime, comme le premier, un cercle et le même cercle, il l'exprime dans ses rapports avec la circonférence et le rayon ; en même temps qu'il contient une sorte d'analyse de l'idée du cercle, il rappelle une analyse antérieure. Donc, la différence entre les deux termes de l'équation n'est point seulement dans l'expression matérielle, mais dans les points de vue sous lesquels une même chose est présentée.

En désignant par N la valeur du rapport de la circonférence avec le diamètre, et par C le cercle, nous obtenons cette équation : $C = N\ R^2$ (4). Ici encore, identité dans les valeurs, mais progrès notable dans l'expression du second membre de l'équation, lequel nous montre la valeur du cercle débarrassée de ses rapports avec celle de la circonférence, et ne dépendant que d'une valeur numérique N et d'une droite, le rayon. Donc, en conservant l'identité, par une suite de perceptions d'identité, nous nous sommes avancé dans la science. Partis de cette proposition : cercle — cercle, nous avons atteint une proposition à l'aide de laquelle il nous est facile de calculer la valeur d'un cercle quelconque pourvu que le rayon nous soit connu.

Considérons le cercle comme une courbe en rapport

avec deux axes, courbe dont les points sont déterminés relativement à ces deux axes; nous aurons $Z = 2Bx - x^2$ (5). Z exprimant la valeur de l'ordonnée, B celle d'une partie de l'axe des abscisses, $x$ l'abscisse qui correspond à Z. Nouveau progrès d'idées, plus notable encore ; les deux membres de l'équation n'expriment plus la valeur du cercle, mais celle de certaines lignes à l'aide desquelles tous les points de la courbe sont déterminés. On comprend dès lors que la courbe dans laquelle se trouvait circonscrite la figure dont la géométrie élémentaire déterminait les propriétés, puisse être conçue sous une autre forme, qu'elle puisse appartenir à un autre genre de courbes, et même constituer une espèce particulière en vertu du rapport des quantités $2xy$B; de sorte qu'en modifiant la formule, par l'adjonction d'une quantité nouvelle combinée de telle ou telle manière, on obtient une courbe d'une espèce différente. Ainsi, pour déterminer la valeur de la superficie enfermée dans cette courbe, nous pourrons considérer la superficie, non dans ses rapports avec les rayons, mais dans ses rapports avec les aires comprises entre les diverses perpendiculaires dont les extrémités déterminent les points de la courbe et que l'on nomme ordonnées ; d'où il résulte que la valeur du cercle se peut déterminer sous des aspects différents, nonobstant que cette valeur soit toujours identique. La transition d'un point de vue à l'autre est la succession des perceptions de l'identité, présentée sous des formes nouvelles.

Supposons maintenant que la valeur du cercle dépend du rayon, ce qui donne C = la quantité composée ou fonction $x$ (6) ; cette équation nous amène à concèvoir le cercle sous l'idée générale d'une fonction de son rayon ou de X, et par conséquent nous autorise à le soumettre aux lois qui régissent toute quantité composée. Nous voilà aux propriétés des différences, aux propriétés des limites et de leurs rapports, c'est-à-dire dans le calcul infinitésimal, dont les termes nous présentent l'identité sous une forme qui nous rappelle un long enchaînement d'idées et d'analyses profondes. Ainsi, en exprimant la différentielle du cercle par $dc$, son intégrale par S$dc$, nous aurons $c =$ S$dc$ (7), équation dans laquelle on exprime la même valeur que dans celle-ci : cercle = cercle, mais avec cette différence que la dernière équation rappelle d'immenses travaux analytiques, qu'elle est le résultat d'une longue succcession d'idées, le résultat du calcul intégral et du calcul différentiel, de l'application de l'algèbre à la géométrie, enfin d'une infinité de notions élémentaires, de règles, de combinaisons. Lorsqu'on arrive, au moyen des calculs les plus abstraits et les plus délicats, à trouver la valeur du cercle, il serait extravagant de prétendre que l'équation trouvée n'est autre que celle-ci : cercle = cercle. Toutefois, on peut affirmer qu'il y a au fond identité, et que la différence d'expression à laquelle nous sommes parvenus est le fruit d'une série de perceptions de la même identité, présentée sous des aspects différents. Si nous exprimons

par les lettres ABCDEM les idées successives que nous avons été forcés de parcourir, la loi de leur enchaînement pourra se formuler de cette manière : A = B, B = C, C = D, D = E, E = M; donc A = M.

271. Ne cherchons que dans la constitution de notre intelligence la loi de ces anomalies. La plupart de nos connaissances se composent de perceptions successives. L'esprit humain ne parvient que par le travail à voir dans les idées ce que ces idées contiennent. De là, pour lui, la nécessité de concevoir sous des formes, non-seulement distinctes, mais différentes, les choses même les plus simples ; et, par une correspondance merveilleuse, la faculté de décomposer ce qu'elle conçoit, et de multiplier, dans l'ordre des idées, ce qui en réalité est *un ;* faculté stérile, toutefois, si l'intelligence, en passant d'une idée à l'autre, n'avait le moyen d'enchaîner ces idées et de se souvenir.

Ce moyen, l'entendement le possède dans les signes écrits, parlés ou pensés ; signes mystérieux, qui non-seulement expriment une idée, mais sont quelquefois le résumé d'une longue suite d'idées, et de l'expérience des siècles. Au moment où le signe s'offre à nous, certes, nous ne voyons point avec une entière clarté ce qu'il exprime, nous ne saisissons point, d'un premier regard, le pourquoi de la légitimité de l'expression ; mais nous en connaissons le sens d'une manière confuse ; nous savons qu'il nous est facile de renouer le fil des perceptions par lesquelles nous avons passé, de remonter, en revenant

sur nos pas, jusqu'aux éléments les plus simples de la science. Le mathématicien qui calcule ne connaît la valeur des expressions dont il se sert qu'en tant qu'elles se rapportent, d'une manière immédiate, à l'objet qui l'occupe ; mais il est assuré que ces expressions ne le trompent point, que les règles qui le guident reposent sur des principes solidement établis. Les développements d'une science se peuvent comparer à une suite de colonnes milliaires ; l'ingénieur relève les chiffres gravés sur ces colonnes, sans avoir besoin de revenir au travail antérieur par lequel il a mesuré les distances partielles. Il lui suffit de savoir que les opérations ont été bien faites, que les résultats ont été fidèlement inscrits.

272. Aux preuves nombreuses que nous avons données de cette nécessité de décomposition, nous pouvons ajouter l'exemple de l'enseignement en général. Veut-on faire comprendre à des commençants ce problème géométrique : tous les diamètres d'un même cercle sont égaux, il faut exposer, sous forme de démonstration, ce qui n'est qu'un souvenir, qu'une explication du cercle. Pour tracer une circonférence, on établit un point autour duquel tourne une ligne nommée rayon. Or, le diamètre n'étant autre chose que l'ensemble de deux rayons continués en une même ligne, il semble qu'il devrait suffire d'énoncer le théorème, c'est-à-dire de définir le cercle pour donner l'idée du diamètre. Il n'en est pas ainsi cependant. Afin d'établir cette vérité que les mathématiciens exercés perçoivent par une seule intuition et

dans une seule idée, le maître est forcé d'employer un long enchaînement d'idées.

273. Nous pouvons maintenant apprécier, à sa valeur, l'opinion de Dugald Stewart (*Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*). « Il est permis de douter que même l'équation arithmétique $2 + 2 = 4$ se puisse représenter d'une manière exacte par la formule $A = A$. Cette opération énonce *l'équivalence de deux expressions différentes*, équivalence dont la découverte peut avoir une importance décisive en un grand nombre de cas ; tandis que la formule $A = A$, entièrement insignifiante, est pratiquement sans application. Que sera-ce donc si l'on prétend la comparer au binôme de Newton? La comparer à l'équation $2 + 2 = 4$ (équation qui, par son extrême simplicité, peut passer pour un axiome), c'est, à mon avis, un paradoxe. Toutefois, ce paradoxe ne nous révolte pas outre mesure; mais, dans le second cas, il est impossible de lui donner un sens. (2e part., ch. 2, sect. 3, parag. 2.)

N'en déplaise au philosophe, l'absurdité du paradoxe tient à l'erreur dans laquelle il est tombé lui-même. Nul n'a prétendu nier l'importance de la découverte de Newton; nul ne conteste que sa formule ne soit un grand progrès sur celle-ci : $A=A$. Mais là n'est point la question; il s'agit de savoir si la formule du binôme est plus que l'expression de choses identiques, et si l'expression elle-même est ou non le fruit d'une suite de perceptions d'identité. Présentée sous le point de vue de Dugald Stewart, la question

ne devrait point nous arrêter un seul instant. En bonne philosophie, on ne discute point l'absurde, encore moins ce qui est ridicule.

---

## CHAPITRE XXVIII.

### Suite.

274. Expliquons maintenant comment la doctrine de l'identité s'applique, en général, à tous les raisonnements, qu'ils soient ou ne soient point mathématiques. Pour cela, nous allons analyser quelques-unes des formes dialectiques dans lesquelles se trouve formulé l'art de raisonner :

Tout B est C, or M est B, donc M est C. La majeure de ce syllogisme nous montre B identique à C, la mineure M identique à B, d'où nous concluons que M est identique à D. Affirmation d'identité dans les trois propositions, et partant, perception d'identité; voyons ce qui se passe dans l'enchaînement des termes, enchaînement qui constitue la force du syllogisme.

M est C, parce qu'il est B, et que tout B est C. M est un des B compris dans cette expression, tout B; ainsi lorsque je dis M est B, je n'avance rien qui n'ait été dit. Si les deux expressions diffèrent, c'est que dans la proposition tout B je n'apercevais pas un des contenus M, duquel toutefois j'affirmais qu'il était C, en

disant tout B est C. Si dans l'expression tout B j'avais vu distinctement M, le syllogisme devenait inutile, car dans la proposition tout B est C, j'aurais compris celle-ci : M est C.

Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit d'énoncer des rapports parfaitement clairs, on remplace le syllogisme par l'enthymème. L'enthymème est un syllogisme abrégé; mais cette abréviation est autre chose qu'une économie de mots, à savoir, une *économie d'idées ;* l'entendement voit, par intuition, une chose dans l'autre, sans recourir à l'analyse : « Il est homme, donc il est raisonnable. » Je supprime la majeure, je ne la *pense* même point parce que dans l'idée homme, dans l'individualisation de cette idée, j'aperçois intuitivement l'idée raisonnable sans gradation ni succession.

Il s'agit, par exemple, de démontrer que le périmètre d'un polygone inscrit est plus petit que la circonférence du cercle, et l'on raisonne ainsi :

Tout ensemble de lignes droites inscrites dans leurs courbes respectives est plus petit que l'ensemble de ces mêmes courbes; or le périmètre d'un polygone est un ensemble de lignes droites, et la circonférence un ensemble d'arcs et de courbes; donc le périmètre inscrit est plus petit que la circonférence.

Je le demande : Savoir que l'ensemble des lignes droites est plus petit que l'ensemble des courbes, ou que le périmètre est plus petit que la circonférence, n'est-ce point, sauf la différence des termes, une même chose? Pourquoi donc rappeler le principe

général? que peut-il ajouter à l'idée particulière? Est-il rien de plus clair que ces propositions : le périmètre du polygone est un ensemble de droites; la circonférence est un ensemble d'arcs ou de courbes?

Il est vrai, ce principe n'ajoute rien à l'idée particulière, mais il éveille l'attention, il l'appelle sur une phase de cette idée et la force, pour ainsi dire, à y découvrir, à l'aide de la réflexion, ce qu'elle n'avait point su voir. La certitude de la conclusion est indépendante du principe général. Il suffirait de tenir compte des rapports de supériorité ou d'infériorité des lignes droites du périmètre et des arcs dont l'ensemble forme la circonférence, pour arriver au même résultat.

Cet exemple confirme ce que nous avons avancé, que l'enthymème n'est pas une simple abréviation de mots; il explique l'emploi de cette forme logique dans les questions qui nous sont familières. Nous voyons la conséquence dans chacune des prémisses; qu'avons-nous besoin de les exprimer toutes deux?

Le commençant dira : L'arc est plus grand que sa corde, parce qu'une courbe est plus longue qu'une droite; familiarisé avec les idées géométriques, il lui suffira de dire : l'arc est plus grand que la corde. Si l'arc est plus grand que la corde, ce n'est point parce que toute courbe est plus grande que la droite correspondante; l'idée abstraite courbe pourrait ne pas exister; l'unique courbe pensée pourrait être la courbe particulière, arc de cercle; l'idée abstraite, ligne droite, n'existerait point, l'unique ligne droite

*pensée* pourrait être la corde, qu'il serait encore vrai, comme il est vrai maintenant, que l'arc est plus grand que la corde.

275. Lorsqu'il s'agit des rapports *nécessaires* des objets, les principes généraux, les termes moyens, tous les auxiliaires que la dialectique met au service du raisonnement, ne sont, au fond, que des inventions de l'art, pour nous amener à réfléchir sur l'idée. Il suit de là que nos jugements sur cette sorte d'objets sont en quelque sorte analytiques. Kant affirme qu'il est des jugements synthétiques en dehors de l'expérience. C'est une erreur. Nous pouvons, abstraction faite de l'expérience, posséder l'idée de la chose, mais rien au-delà. Je suis loin de prétendre, cependant, que dans toute proposition le rapport entre l'attribut et le sujet soit tel, que l'idée de l'un nous donne toujours l'idée de l'autre ; je soutiens seulement que s'il n'en est point ainsi, c'est que l'idée est incomplète, ou par elle-même ou par rapport à notre manière de la comprendre. Que si l'on supposait l'idée complète par elle-même, et notre entendement en état de saisir ce qu'elle contient, nous trouverions, dans l'idée, tout ce qui peut être objet de science.

276. Un exemple que j'emprunte aux mathématiques va rendre ma proposition facile à saisir. On connaît les propriétés nombreuses du triangle; l'explication, la démonstration, les applications de cette figure remplissent les traités de géométrie. Or, dans l'idée du triangle entrent les idées de lignes droites, et

les idées d'angles formés par ces droites. Je le demande : les explications, les démonstrations des propriétés du triangle, en général, sortent-elles jamais de ces idées? Non, car les éléments nouveaux que l'on y pourrait introduire leur seraient étrangers et changeraient leur nature. Les rapports nécessaires ne comportent ni plus ni moins; on n'y peut rien ajouter, rien retrancher. Ils sont ou ne sont point. Lorsqu'on passe du triangle en général à ses diverses espèces, au triangle équilatéral, isocèle, rectangulaire, etc., la démonstration se renferme et doit se renfermer rigoureusement dans ce que contient l'idée générale, modifiée par la propriété déterminante de l'espèce, à savoir, l'égalité de deux, de trois côtés, l'inégalité de tous les côtés, etc.

277. Cette vérité devient plus évidente encore dans l'application de l'algèbre à la géométrie. On exprime une courbe par une formule qui contient l'idée même de la courbe, c'est-à-dire son essence. Pour démontrer les propriétés de la courbe, le géomètre ne sort point de la formule; elle est dans sa main comme une pierre de touche; il y trouve tout ce dont il a besoin. S'il trace des triangles ou d'autres figures dans l'intérieur de la courbe, s'il tire des droites dont les extrémités soient placées hors de la courbe, il ne sort jamais, du moins, de l'idée contenue dans la formule; il ne fait que la décomposer pour y découvrir ce qu'il n'avait pas découvert.

Cette équation : $Z^2 = \frac{e^2}{E^2}(2Ex - x^2)$, n'est au-

tre chose que l'expression des rapports constitutifs de l'ellipse; la lettre E exprimant le demi-diamètre majeur, *e* le demi-diamètre mineur, Z les ordonnées et *x* les abscisses. Développée, transformée de diverses manières, elle sert à déterminer les propriétés de la courbe, en montrant, à l'aide des constructions, que la nouvelle propriété se trouve contenue dans l'idée même, et qu'il suffit de l'analyser pour l'y découvrir.

Supposons une intelligence assez étendue pour concevoir l'essence de la ligne courbe par une intuition immédiate de la loi qui préside à l'inflexion des points; cette intelligence n'aura pas besoin de suivre les évolutions que nous avons suivies. Elle verra, sans hésitation, dans l'idée même de la figure, toutes les propriétés qu'elle contient. Cette supposition n'est pas entièrement arbitraire. Un géomètre quelconque peut concevoir, comme Pascal, l'idée d'une courbe; mais ce géomètre n'atteint que par de longs efforts les propriétés les plus communes de cette figure. D'un seul coup d'œil, Pascal saisit les plus cachées. Pour n'avoir tenu compte de cette vérité, Kant n'a pas su comprendre le problème des jugements synthétiques purs; en approfondissant la question, il aurait vu qu'à la rigueur il n'existe point de jugements de ce genre. Au lieu d'épuiser son génie à résoudre un problème insoluble, il se serait abstenu de le poser (xxvi).

## CHAPITRE XXIX.

### S'il existe de véritables jugements synthétiques à priori, dans le sens de Kant.

278. Le philosophe allemand accorde à sa découverte imaginaire une grande importance; c'est pourquoi nous allons la soumettre à un examen approfondi. « Si la question présente eût été posée, dit-il, elle aurait coupé court à tous les systèmes de raison pure élevés par la philosophie; elle aurait épargné bien des tentatives infructueuses dans lesquelles *on s'est jeté à l'aveugle sans savoir ce dont il s'agissait* » (*Critique de la raison pure*, introduction). Ce passage n'est rien moins que modeste; il importe de connaître un système qui s'annonce avec tant de solennité.

En voici l'exposé : « Dans les jugements synthétiques, je dois posséder, en même temps que l'idée du sujet, quelque autre chose (X) qui m'aide à reconnaître qu'un attribut, non contenu dans cette idée, ne laisse pas de lui appartenir.

« Quant aux jugements empiriques ou d'expérience, point de difficulté; cette X est l'expérience ou la connaissance complète de l'objet, que je connais en vertu d'une idée *a*, laquelle ne me donne qu'une portion de cette expérience. En effet, bien

que dans l'idée de corps, en général, je ne comprenne point l'attribut pesanteur, cette idée exprime cependant une portion totale de l'expérience ; je puis donc lui adjoindre une autre partie de la même expérience, comme appartenant à la première idée. Je puis, d'avance, reconnaître analytiquement l'idée de corps par les caractères d'étendue, d'impénétrabilité, de figure, etc., caractères que je conçois dans cette idée. Mais, si j'étends ma connaissance, en portant mon attention du côté de l'expérience d'où j'ai tiré cette idée, je trouve toujours la pesanteur unie aux caractères précédents. Cette X, placée en dehors de l'idée *a*, cette X, fondement de la possibilité de la synthèse de l'attribut pesanteur avec l'idée *a*, appartient donc à l'expérience.

« Mais dans les jugements synthétiques *à priori*, ce moyen manque absolument. S'il me faut sortir de l'idée *a* pour prendre connaissance d'une autre idée *b*, comme étant unie à cette première, sur quoi m'appuyer ? et comment la synthèse sera-t-elle possible, puisque je ne puis recourir à l'expérience ?

« Mystère que nous devons pénétrer avant de nous engager dans le champ sans limites de la connaissance intellectuelle pure. » (*Ibidem.*)

279. La raison de cette synthèse, nous la trouvons dans la faculté que possède notre entendement de former des idées totales dans lesquelles il découvre le *rapport* des idées partielles qui les constituent ; la légitimité de cette synthèse repose sur les mêmes principes que le criterium de l'évidence.

Ce que l'on appelle synthèse, dans les écoles, est un ensemble une réunion d'idées ; sont tenues pour analytiques les idées totales dont l'analyse laisse voir les idées partielles et le rapport des idées partielles qu'elles contiennent.

Si Kant s'était renfermé dans les jugements d'expérience, sa doctrine n'aurait rien d'inacceptable ; étendue à l'ordre intellectuel pur, elle ne peut être admise, au moins quant à l'expression.

280. Selon ce philosophe, les jugements qui ont les mathématiques pour objet sont tous synthétiques. « Vérité incontestable, ajoute-t-il, dont l'importance s'est jusqu'à ce jour dérobée aux penseurs mes devanciers. »

Faut-il accuser la sagacité des devanciers du philosophe de Kœnigsberg? Le lecteur jugera.

Voici son raisonnement : « On pourrait croire, à première vue, que la proposition $7+5=12$, est une proposition purement analytique, résultant de l'idée sept plus cinq, en vertu du principe de contradiction: une observation plus attentive fait voir que la compréhension de la somme sept et cinq ne renferme autre chose que l'union de deux nombres en un seul, ce qui n'entraîne, en aucune façon, l'idée ou la compréhension du nombre unique composé des deux autres. »

Si l'on prétend qu'un homme puisse entendre cette proposition : sept plus cinq, sans toutefois *penser* douze, parce qu'il ne voit pas d'une manière assez évidente l'identité des deux idées dans la diversité de

l'expression, je l'admets sans difficulté; mais l'idée n'en est pas moins purement analytique.

Pour le mieux comprendre, prenons l'inverse, et disons : $12 = 7 + 5$.

Quiconque ignore que $7 + 5 = 12$, ne peut savoir que $12 = 7 + 5$. Or, je le demande : En décomposant l'idée 12, n'y trouvons-nous point $7 + 5$? Donc, ces deux idées sont identiques. S'il n'est point permis de conclure que l'idée 12 ne contient pas l'idée $7 + 5$, de ce qu'en entendant 12 on ne *pense* point toujours $7 + 5$, il ne l'est pas davantage d'inférer que la première idée ne contient pas la seconde, de ce qu'en entendant $7 + 5$ on ne comprend pas toujours 12.

Deux idées identiques se présentent à l'entendement sous une forme différente. Pour découvrir l'identité, faites abstraction de la forme, allez au fond; à proprement parler, il ne s'agit point d'un *raisonnement*, mais d'une *explication*. C'est toute la difficulté.

Ce que le philosophe de Kœnigsberg ajoute sur la nécessité de recourir à une intuition, en unissant au nombre sept le nombre cinq exprimé successivement au moyen des doigts, est une puérilité.

1° Ce nombre, de quelque manière qu'on l'ajoute, ne sera jamais autre chose que le nombre cinq ajouté; partant, il ne donnera ni n'ôtera rien à $7 + 5$.

2° Additionner successivement, au moyen *des doigts*, c'est dire : $1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 5$, ce qui transforme l'expression $7 + 5 = 12$ en celle-ci : $7 + 1 + 1 + 1 + 1 + = 12$; or, l'idée $1 + 1 + 1 + 1 + 1$

a le même rapport avec l'idée 5 que l'idée 7+5 avec 12; donc si, de ces deux idées 7+5 et 12, l'une ne contient pas l'autre, il en sera de même des idées décomposées de Kant. On dira peut-être que ce philosophe n'entend point parler d'identité, mais d'intuition. Il n'importe, cette intuition n'est pas la sensation, mais l'idée, c'est-à-dire le concept expliqué.

3° Cette méthode d'intuition, l'expérience le prouve, est inutile même aux enfants.

4° Elle devient impossible pour les nombres considérables.

281. Kant refuse à cette proposition : « Entre deux points la ligne droite est la plus courte, » le caractère de proposition analytique, parce que, dit-il, l'idée *plus courte* n'est point contenue dans l'idée *ligne droite*. Je ne me prévaudrai point des démonstrations que certains auteurs donnent, ou prétendent donner de cet axiome, m'en tenant aux raisons invoquées par ce philosophe. Il oublie qu'il ne s'agit point ici de la droite prise *isolément*, mais de la droite *comparée*. L'idée ligne droite ne contient ni ne peut contenir l'idée de *plus* ou de *moins* ; ces idées supposent une comparaison; mais dès que l'on compare, relativement à *la longueur*, la ligne droite et la ligne courbe, le rapport de supériorité de celle-ci sur celle-là se fait voir; donc la proposition n'est autre chose que le résultat de la comparaison de deux idées purement analytiques avec une troisième, la *longueur*.

282. Il faudrait conclure du raisonnement de Kant que cette proposition : « Le tout est plus grand que

sa partie », n'est pas analytique ; parce que dans l'idée *tout* n'entre point l'idée plus *grand* avant qu'on l'ait comparée avec l'idée *partie*. Ainsi 4 plus grand que 3 ne serait point un jugement analytique, parce que dans l'idée 4 n'entre point l'idée plus grand si on ne l'a comparée à l'idée 3.

Cet axiome : « Deux ou plusieurs choses égales à une troisième sont égales entre elles, » ne serait point un jugement analytique, car dans l'idée *choses égales à une troisième* n'entre point l'idée égalité de ces choses, à moins que l'on n'ait compris, par la réflexion, que l'égalité du moyen implique celle des extrêmes.

L'X du philosophe de Kœnigsberg se rencontrerait dans presque tous les jugements, si nous ne ne pouvions former des idées totales dans lesquelles se trouve comprise la comparaison des idées partielles. Il n'y aurait de jugements analytiques que les jugements d'identité pure, c'est-à-dire ceux que l'on pourrait traduire par cette formule A est A.

283. Bien qu'un jugement soit le résultat de la comparaison de deux idées avec une troisième, bien que l'attribut ne se voie point, d'une manière immédiate, dans l'idée du sujet et sans le secours de cette comparaison, il ne perd point son caractère de jugement analytique. Nous avons besoin de comparer, parce que l'idée même que nous possédons ne nous apparaît souvent que d'une manière confuse. On avance une proposition, qu'une proposition nouvelle détruit presque aussitôt ; oubli, absence de ré-

flexion dans l'enchaînement des idées. Que de fois n'avons-nous pas dit à nos adversaires : « Votre affirmation présente détruit tout ce que vous venez d'avancer; les principes que vous établissez maintenant impliquent contradiction avec ceux que vous avez établis tout à l'heure ! »

284. Une idée contient non-seulement ce qu'on y aperçoit, mais ce qu'on y peut apercevoir.

Trouver, c'est découvrir, ce n'est point ajouter ; et l'on découvre non par la synthèse, mais par l'analyse. Il faudrait admettre, sans cela, qu'il n'existe point de compréhension analytique ou que, seules, les idées identiques possèdent ce caractère. Excepté le cas d'identité dont nous connaissons la formule générale, A est A, l'attribut contient toujours quelque chose de plus que ce qui a été pensé dans le sujet, sinon par rapport à la substance, au moins quant au mode. Exemple : Le cercle est une courbe. Proposition analytique la plus simple qui se puisse imaginer; cependant, l'attribut exprime l'idée générale courbe, idée qui, dans le sujet, peut être comprise, d'une manière confuse, par rapport à quelque espèce particulière de courbe. En suivant la gradation, dans les proportions géométriques, on en viendrait à se convaincre que, sauf le plus ou moins de difficulté de décomposer l'idée et d'y voir ce qu'on n'y voyait pas auparavant, la proposition qui suit contient celle qui précède, et ne contient pas autre chose.

Si je dis : le cercle est une section conique, il est évident que celui qui ne comprend pas le sens des

termes ne saurait penser l'attribut dans le sujet. Mais je n'ajoute rien à l'idée de cercle, je ne fais que découvrir, dans cette idée, une propriété qui m'était inconnue, et cette propriété, j'en dois la connaissance à la comparaison du cercle avec le cône. Y a-t-il là synthèse? non; mais une analyse comparée des idées, cercle et cône. Cette observation détruit de fond en comble le système de Kant; je vais la développer et l'établir sur des fondements solides.

285. Pour qu'il y ait synthèse proprement dite, il faut ajouter à l'idée quelque chose qui ne lui appartienne point. L'idée corps implique l'idée figure; elle n'implique point l'idée pesanteur. Nous ne pouvons unir l'idée pesanteur à l'idée corps qu'en vertu de l'expérience. Il y a donc synthèse parce que nous ajoutons à l'idée quelque chose qui ne lui appartient pas. La synthèse ne consiste point à unir des idées appartenant à la compréhension même de la chose, bien que pour rendre ces idées fécondes on ait besoin de les comparer. Les concepts ne sont point entièrement absolus; ils contiennent des rapports. La découverte de ces rapports ne constitue point une synthèse, mais une analyse plus complète. Si l'on répond que, dès lors, il y a quelque chose de plus que la compréhension primitive, nous ferons observer qu'il en est ainsi dans toutes les idées qui ne sont point purement identiques. Ajoutez que la comparaison donne naissance à une nouvelle idée totale, produit des idées primitives; et dans ce cas les propriétés des rapports sont vues, non au moyen

de la synthèse, mais par l'analyse du concept total.

Selon le philosophe allemand, une véritable synthèse exige union de choses étrangères entre elles, si étrangères, que le lien qui les unit est une sorte d'agent mystérieux, une *x* qu'il s'agit de déterminer, et cette *x* constitue l'un des grands problèmes de la philosophie. Mais, si cette inconnue se trouve dans le rapport essentiel des idées particulières contenues dans le concept total, le problème est résolu par une simple analyse, ou, plus exactement, le problème n'existait pas, puisque l'*x* était une quantité connue.

Voir les parties dans le tout; jugement analytique par excellence. Le tout n'est autre chose que l'ensemble de ses parties. Dire, un et un font deux, ou bien, deux est égal à un plus un, c'est posséder un concept total, deux, dans lequel je trouve un plus un. Concept essentiellement analytique, puisque l'attribut est contenu dans l'idée du sujet de la manière la plus évidente. Or, ici même il y a diversité de concepts, un plus un dont on forme le concept total. Le rapport existe, bien qu'il soit d'une extrême simplicité. Que ce rapport soit simple ou ne le soit point, qu'il soit aperçu plus ou moins facilement, il n'importe; les jugements restent ce qu'ils sont et ne changent point de nature.

286. Pour compléter cette explication, nous allons emprunter un exemple à la géométrie élémentaire. « La superficie d'un parallélogramme à angles obliques est égale à celle d'un rectangle ayant même

base et même hauteur. » 1° Dans l'idée parallélogramme à angles obliques nous ne voyons point celle d'égalité avec le rectangle et nous ne pouvons l'y voir, parce qu'il n'existe point de rapport sans terme de comparaison. L'idée rectangle n'entre pas dans l'idée parallélogramme, et par conséquent celle d'égalité n'y saurait entrer. 2° Le rapport naît de la comparaison de l'angle oblique avec le rectangle; on doit donc le trouver dans un concept total comprenant ces deux figures. Ainsi l'on ne peut dire qu'à l'idée angle oblique nous ajoutions quelque chose qui n'appartienne point à cette idée, puisque nous voyons surgir cette égalité des concepts angle oblique et rectangle, comme partie de l'idée ou concept total dans lequel ces deux idées partielles se combinent. L'analyse de ce concept total nous découvre le rapport cherché. Chose remarquable! s'il ne suffit point de l'union des idées comparées, nous appelons à notre aide un concept nouveau comprenant ces idées et quelque chose de plus; et, de celui-ci, nous tirons, par l'analyse, le rapport des deux parties comparées.

289. La construction géométrique de ce théorème peut nous faire toucher du doigt, pour ainsi dire, ce que je viens d'avancer relativement aux idées totales qui contiennent d'autres idées que celles que l'on compare. Lorsque les bases des parallélogrammes oblique et rectangle sont confondues, on aperçoit sur-le-champ une partie qui leur est commune, c'est le triangle formé par la base, par une

partie d'un côté de l'angle oblique et par une partie de l'angle rectangle ; on n'a besoin pour cela ni de synthèse ni d'analyse, puisqu'il y a coïncidence parfaite, ce qui, en géométrie, équivaut à l'identité. Il n'y a de difficulté que pour les parties restantes, c'est-à-dire pour les trapèzes auxquels se réduisent les deux parallélogrammes, abstraction faite du triangle commun. La simple intuition des figures ne dit rien par rapport à l'égalité des superficies : on voit seulement que les deux côtés de l'angle oblique vont s'allongeant, et renferment un espace moindre à mesure que l'angle devient plus oblique, ces deux conditions de la longueur des côtés et de la diminution des distances se trouvant comprises entre deux limites dont l'une est l'infini et l'autre le rectangle. On peut démontrer le rapport de l'égale valeur des superficies en prolongeant la parallèle opposée à la base et en formant ainsi un quadrilatère dont les trapèzes sont une partie ; pour trouver l'égalité de ces trapèzes, il suffit de décomposer le quadrilatère en faisant attention à l'égalité des deux *triangles* formés chacun par un des trapèzes et un triangle commun. Or, c'est comparer les trapèzes ; ce n'est rien ajouter à l'idée des trapèzes. Je n'ai pu faire la comparaison d'une manière directe, c'est pourquoi je l'ai enfermée dans une idée totale, dont la simple analyse m'a découvert le rapport que je cherchais. L'idée ne donne point ce rapport, elle le manifeste ; de sorte que si la compréhension des deux figures comparées était plus parfaite, si nous

pouvions y voir, par intuition, le rapport qui existe entre l'allongement des côtés et la diminution de la distance comprise entre ces mêmes côtés, nous verrions qu'il y a là une loi constante, en vertu de laquelle ce qui se perd d'une part est remplacé de l'autre; par conséquent, dans l'idée même de l'angle oblique, nous découvririons l'idée fondamentale de l'égalité, c'est-à-dire la non altération de la valeur de la surface par le plus ou moins d'obliquité des angles; obtenant ainsi ce que nous tirons de la comparaison, ce que nous généralisons en nous rapportant à deux valeurs linéaires constantes, la base et la hauteur. La même chose aurait lieu par rapport à l'équivalence de toutes les quantités variables diversement exprimées, si nous pouvions ramener leur compréhension à des formules claires et simples comme celles des fonctions que voici $\frac{nx}{mx}$; où, quelle que soit la valeur de la variable, la valeur de l'expression est toujours la même, à savoir : $\frac{n}{m}$.

288. Ces longs développements paraîtront inutiles peut-être; mais il ne faut pas s'y tromper : purement spéculative, en apparence, la question qui nous occupe tient à des vérités de premier ordre, ou plutôt des vérités de premier ordre relèvent de cette question.

Le principe de causalité est analytique, j'espère le prouver. Kant le considère comme un principe synthétique ; de là peut-être toutes ses erreurs.

Il importe beaucoup d'avoir sur ces matières des idées parfaitement nettes. C'est pourquoi je vais résumer en peu de mots la doctrine exposée dans ce chapitre sur l'évidence immédiate et médiate.

289. L'évidence est immédiate lorsque l'idée du sujet nous révèle, par la signification seule des mots, la convenance ou l'incompatibilité de l'attribut. Les jugements de cette espèce sont analytiques ; il suffit, en effet, de décomposer l'idée ou la conception du sujet, pour y découvrir que l'attribut lui convient ou ne lui convient pas.

L'évidence est médiate lorsque, ne voyant point sur-le-champ, et par la simple compréhension du sujet, la convenance ou la répugnance de l'attribut, il nous faut recourir à un terme moyen.

290. Les jugements d'évidence médiate sont-ils analytiques ? Si les jugements sont analytiques alors seulement que la compréhension des termes emporte la vue de la convenance ou de l'opposition de l'attribut et du sujet, les jugements d'évidence médiate ne peuvent prendre ce nom ; mais si l'on entend par ce mot un jugement dans lequel il suffise de *décomposer* une idée pour y trouver la convenance ou l'incompatibilité de l'attribut, nous serons forcés de reconnaître que les jugements d'évidence médiate appartiennent à cette classe de jugements, le *moyen* employé n'étant autre chose que la formation d'un concept total dans lequel entrent les idées partielles dont on veut découvrir le rapport. La *réunion* de ces concepts [partiels est une synthèse, j'en conviens,

mais il n'y a point de synthèse dans la *découverte* de leurs rapports; cette découverte s'obtient par l'analyse.

De ce qu'il a fallu plusieurs idées pour former un jugement, il ne suit point que ce jugement soit synthétique; ce serait dire qu'il n'existe que des jugements de cette espèce. Dans cette affirmation : l'homme est raisonnable, l'idée homme implique deux idées, animal et raisonnable; le jugement n'en est pas moins analytique. Décomposer une idée pour y trouver certains attributs, abstraction faite de la manière dont l'idée que l'on décompose a été formée, et du nombre d'idées que l'on y a fait entrer, voilà les caractères d'un jugement analytique. Le nom définit la chose.

291. Dans l'évidence médiate, le sujet contient l'attribut; mais notre intelligence saisit ces idées d'une manière incomplète; nous ne les embrassons point dans toute leur étendue; c'est pourquoi la compréhension des mots ne nous révèle point sur-le-champ la présence de l'attribut dans l'idée du sujet. De plus, les objets s'offrent à nous comme épars, même ceux qui relèvent de l'ordre idéal; ne connaissant point l'ensemble, nous passons successivement des uns aux autres, découvrant à mesure les rapports qu'ils ont entre eux.

292. Il suit de là que, dans l'ordre purement idéal, tous les jugements sont analytiques. En effet, les connaissances de ce genre relèvent d'une intuition en vertu de laquelle l'esprit pénètre une idée plus

ou moins complexe, et découvre ce qu'elle contient. Il n'y a là d'autre synthèse que le rapprochement des objets en vertu de l'union des idées de ces objets en un concept total, lequel sert à découvrir les rapports des idées partielles.

293. Donc l'inconnue, l'*x* qu'il s'agit de dégager, problème redoutable que le penseur allemand pose à la philosophie, n'est autre chose que la faculté donnée à l'intelligence de réunir, en un concept total, un certain nombre d'idées, et de saisir dans ce concept nouveau les rapports que ces idées ont entre elles; mais cette faculté n'est pas une découverte moderne; toutes les écoles l'ont reconnue. Nul ne refusa jamais à l'entendement la faculté de comparer; or la comparaison est un acte par lequel l'entendement met sous son regard deux ou plusieurs idées afin d'étudier leurs rapports.

Cet acte est la formation d'une idée totale dont les idées comparées sont les parties. Ainsi, en géométrie, pour vérifier le rapport que certaines figures ont entre elles, on construit une nouvelle figure qui les comprend toutes, sorte de champ sur lequel se fait la comparaison.

Ce que je viens d'exposer à propos des jugements analytiques et synthétiques me semble suffire; je n'ai voulu traiter cette question que d'une manière générale et seulement dans ses rapports avec la certitude; je ne descendrai donc point en des détails qui seront mieux placés dans une autre partie de cet ouvrage.

## CHAPITRE XXX.

### Criterium de Vico.

294. Avoir fait la vérité que l'on connaît; nos connaissances entièrement certaines, alors seulement qu'elles relèvent de nous comme de leur cause, et perdant de leur certitude, à mesure que l'entendement perd son caractère de causalité par rapport aux objets qu'il connaît, voilà le criterium de Vico. Dieu, cause infinie, universelle, possède toute connaissance; la créature, cause finie, connaît peu de choses et les connaît imparfaitement; si, dans une certaine mesure, il est permis de comparer l'intelligence finie à l'intelligence infinie, c'est dans la création du monde idéal. Cet idéal, l'intelligence finie l'étend à volonté, sans qu'il soit possible de lui assigner une limite infranchissable.

Nous allons laisser parler l'auteur :

« Les mots *verum* et *factum*, le vrai et le fait, s'emploient l'un pour l'autre dans la langue latine, ou, selon l'expression de l'école, se transforment l'un en l'autre. *Intelligere*, comprendre, est la même chose que lire clairement et connaître avec évidence; *cogitare* se traduit en italien par *pensare e andar raccogliendo; ratio,* raison, désignait chez les Romains une collection d'éléments numériques, en même

temps que ce don qui distingue l'homme de la brute et constitue sa supériorité. Ils définissaient l'homme : *animal rationis particeps*, qui participe de la raison, par conséquent qui ne la possède pas. Les mots sont les signes des idées, les idées sont les représentations des choses. Ainsi, *legere*, lire, c'est réunir les éléments de l'écriture, les lettres dont les mots sont formés ; et comprendre, *intelligere*, c'est réunir les éléments qui constituent l'idée parfaite d'une chose.

D'où l'on peut inférer que l'ancienne Italie professait la doctrine suivante sur le vrai : « La vérité est le fait même ; par conséquent, Dieu est la vérité première parce qu'il est le premier agent (*factor*), la vérité infinie, parce qu'il a fait toutes choses ; la vérité absolue, car il représente tous les éléments des choses tant internes qu'externes, et il les représente, parce qu'il les contient. Savoir, c'est réunir les éléments des choses ; d'où il suit que la pensée (*cogitatio*) est le propre de l'esprit de l'homme et l'intelligence le propre de l'esprit de Dieu. En effet, Dieu réunit en lui les éléments des choses et les coordonne ; l'esprit humain, borné dans sa nature, placé hors de tout ce qui n'est pas lui, a la faculté de rapprocher, non de réunir ; il peut penser sur les choses, non les comprendre ; c'est pourquoi il participe de la raison, mais ne la possède pas. Que l'on me permette cette comparaison : le vrai divin est une image solide des choses, une sorte de figure plastique ; le vrai humain, une image plane, sans profondeur, une sorte de peinture. Le vrai divin est vrai, parce que, dans

l'acte même de la connaissance, Dieu veut et produit. Ainsi du vrai humain; il n'est vrai que relativement à cet ordre de choses dans lesquelles l'homme décide et crée. Savoir, c'est connaître la manière dont une chose se fait; connaissance en vertu de laquelle l'esprit fait lui-même l'objet connu, puisqu'il recompose ses éléments. L'objet est un solide pour Dieu qui comprend tout, une surface pour l'homme qui ne comprend que l'extérieur des choses. Ces points une fois établis, observons que les anciens philosophes de l'Italie identifiaient le vrai avec le fait, parce qu'ils croyaient le monde éternel. Leur Dieu opérait toujours *ad extra*, ce que notre théologie repousse. Le dogme chrétien enseigne que le monde a été créé de rien, dans le temps. Il faut donc établir une distinction; identifier la vérité créée avec le fait, et la vérité incréée avec *l'engendré* (*genito*). Ainsi les saints livres, dans leur langage divin, donnent le nom de Verbe à la sagesse de Dieu, qui contient en elle, avec les idées de tous les êtres, les éléments des idées elles-mêmes. Dans le Verbe, le vrai est la compréhension de l'ensemble des éléments qui composent cet univers, compréhension d'où pourrait sortir une infinité de mondes; de ces éléments connus et compris dans la toute-puissance divine est formé le Verbe réel absolu, connu de toute éternité par le Père, engendré par lui de toute éternité » (*De l'ancienne sagesse de l'Italie*, liv. Ier, chap. 1er).

295. Le philosophe napolitain tire de ces principes, entre autres conséquences importantes, une

explication très ingénieuse de la division des sciences et de leurs divers degrés de certitude. Dans cette division, les mathématiques occupent le premier rang, parce qu'elles sont une sorte de création de l'intelligence qui, partant du point et de l'unité, construit un monde tout entier de formes et de nombres, en prolongeant les lignes, en multipliant l'unité jusqu'à l'infini. L'entendement connaît donc ce qu'il produit; d'où il résulte que les théorèmes relèvent de l'action comme les problèmes, bien qu'ils soient considérés vulgairement comme objets de pure contemplation.

La mécanique offre moins de certitude que la géométrie et l'arithmétique, parce qu'elle a pour objet le mouvement réalisé dans les machines. La physique a moins de certitude que la mécanique, parce qu'elle ne considère point, comme celle-ci, le mouvement externe des circonférences, mais le mouvement interne des centres. Dans les sciences de l'ordre moral, le degré de certitude baisse encore; la science morale ayant pour objet, non les mouvements des corps, dont l'origine, du moins, est certaine et constante, mais les mouvements des âmes, mouvements qui s'opèrent à de grandes profondeurs, et souvent naissent du caprice.

« La science humaine, dit-il, est née de l'imperfection de l'esprit humain. Placé par ses facultés en dehors de toute chose, notre entendement ne contient rien de ce qu'il veut connaître, et, partant, ne peut créer la vérité à laquelle il aspire. Les sciences les plus certaines sont celles qui, réparant le vice de leur

origine, s'assimilent, comme création, à la science divine, c'est-à-dire les sciences dans lesquelles le vrai et le fait sont susceptibles d'une transformation mutuelle.

« Concluons de ce qui précède, que le criterium « de vérité, la règle pour reconnaître la vérité, c'est « de l'*avoir faite;* ainsi, l'idée claire et distincte que « nous avons de notre esprit n'est point un criterium « de vérité; elle n'est même pas un criterium de « notre esprit; parce que l'âme qui se connaît ne se « fait point elle-même ; or, puisqu'elle ne se fait « point, elle ignore la manière dont elle se con- « naît. La science humaine ayant pour base l'abstrac- « tion, les sciences offrent d'autant moins de certitude « qu'elles se rapprochent davantage de la matière. .

. . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . .

« En un mot, le vrai peut se transformer et de- « venir bon, si ce qui est connu comme vrai reçoit « l'être de l'esprit qui le connaît; la science humaine « imite ainsi la science divine; Dieu connaissant le « vrai, l'engendre *intérieurement* dans l'éternité et « le réalise *extérieurement* dans le temps. Communi- « quer la bonté aux objets de sa pensée *(vidit Deus « quod essent bona)*, voilà, pour l'essence divine, le « criterium de vérité. *Avoir fait la vérité qu'il con- « naît*, voilà le criterium de l'homme. » *(Ibid. 31.)*

296. Ce système révèle dans le philosophe italien une vigueur de pensée peu commune. Rien de plus spécieux, à première vue, que la gradation qu'il

établit entre les sciences mathématiques, naturelles et morales, et leurs divers degrés de certitude. Les mathématiques offrent une certitude absolue, parce qu'elles sont l'œuvre de l'entendement; elles sont telles que l'entendement les voit, parce qu'il les crée lui-même; les sciences naturelles et morales roulant sur des objets qui ont une existence indépendante de la raison, l'entendement connaît peu de chose de ces objets; il les connaît d'autant moins qu'ils s'éloignent davantage de sa sphère de création. Ce système, ai-je dit, n'est que spécieux; toutefois, il est des erreurs qu'un esprit médiocre ne commet jamais.

297. L'intelligence connaît ce qu'elle fait, et ne connaît point autre chose. Cette proposition résume le système de Vico. Sur quoi s'appuie-t-elle? Prouvez ce que vous affirmez, dirons-nous au philosophe; et il lui est impossible de faire un pas. Pourquoi l'intelligence ne connaît-elle que ce qu'elle fait? Le problème de la représentation ne se peut donc résoudre que par la causalité? Je crois avoir démontré qu'à cette origine de la représentation il fallait en ajouter une autre, l'identité; et que l'idéalité unie à la causalité, dans les conditions voulues, aidait pareillement à la solution du problème.

298. Comprendre, ce n'est pas être cause. Il peut exister, il existe en effet, une intelligence productrice; mais, en général, être cause et comprendre, sont des idées distinctes. L'intelligence implique l'activité, caractère essentiel de la vie intime qui distingue l'être intelligent; mais cette activité ne crée pas

ce qu'elle connaît; elle s'exerce, sans sortir d'elle-même, sur les objets immédiatement ou médiatement en contact avec l'intelligence.

299. Si l'intelligence est condamnée à ne connaître que ce qu'elle fait elle-même, il devient difficile d'entendre comment l'acte qui constitue la compréhension pourrait commencer. Dans cette hypothèse, l'entendement n'a d'autre objet que ce qu'il produit. Que comprendra-t-il s'il n'a rien produit encore? Concevoir sans objet conçu implique contradiction. Je ne vois pas le point de départ; la compréhension ne se peut prendre à rien; l'intelligence elle-même demeure inexplicable. Impossible de supposer que l'entendement se déploie en aveugle; tout est clair lorsqu'il s'agit de représentations, et l'activité productrice se rapporte essentiellement aux choses représentées en tant que représentées. Que ces représentations soient produites extérieurement, que leur existence soit distincte de la représentation intellectuelle, cela ne change rien au problème de l'intelligence. Ainsi, selon Vico, la raison de l'homme connaît ce qu'elle édifie dans un monde purement idéal, et Dieu connaît le Verbe qu'il engendre, bien que le Verbe soit compris dans l'essence divine, qu'il soit cette essence même.

300. Vico ne s'arrête pas à l'esprit de l'homme; il généralise son système et l'applique à toutes les intelligences, y compris l'intelligence incréée, s'efforçant, dans un sentiment digne d'éloges, de le concilier avec le dogme chrétien. Disons-le sans hésitation :

il n'est possible, en effet, d'atteindre ou d'entrevoir la vérité que sur ces hauteurs. Pour comprendre l'entendement humain, il ne suffit pas d'analyser la raison, il faut poser le problème général de l'intelligence. L'intelligence! lueur vacillante, éclair fugitif en nous; mais dans l'être incréé, océan de lumière se dilatant sans mesure dans les régions de l'infini. On connaît les magnifiques paroles par lesquelles saint Jean commence son Évangile. Nulle pensée humaine n'avait atteint jusque-là. Toute philosophie s'abaisse devant cette philosophie.

En identifiant le vrai avec le fait, Vico reconnaît que le dogme chrétien distingue entre le créé et l'incréé. On dit du premier, qu'il est fait; du second, qu'il est engendré. Ce philosophe admire le sens profond des Écritures qui donnent le nom de *Verbe* à la sagesse divine, laquelle contient les idées de toutes choses et les éléments des idées elles-mêmes. Toutefois, les expressions dont il se sert pour expliquer la conception du Verbe, expressions qui feraient entendre que cette conception résulte seulement des éléments connus et contenus dans la toute-puissance divine, sont profondément inexactes. « Dans le Verbe, dit-il, le vrai est la compréhension même des éléments qui composent cet univers, compréhension d'où pourrait sortir une infinité de mondes; de ces éléments connus et contenus dans la toute-puissance divine se *forme* le Verbe réel, absolu, connu de toute éternité par le Père, engendré par lui de toute éternité » (*De l'ancienne sagesse de l'Italie*, l. I, c. 1). Si

l'auteur veut dire que le Verbe est conçu par la connaissance seule de ce qui est contenu dans la toute-puissance divine, son assertion est fausse. Si telle n'est point sa pensée, les expressions qu'il emploie sont au moins inexactes.

Saint Thomas (1re part., quest. 34, art. 3) demande si dans le nom du Verbe se trouve contenu quelque rapport avec la créature : « *Utrum in nomine verbi importetur respectus ad creaturam;* » et il répond affirmativement, avec quel laconisme et quelle solidité ! « Dieu se connaissant lui-même connaît toute créature. Or le verbe conçu dans l'esprit est représentatif de tout ce qui est compris actuellement dans l'esprit; c'est ainsi qu'en nous le verbe est divers selon la diversité des choses comprises. Mais, comme Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses par un acte unique, son Verbe unique est à la fois l'expression du Père et des créatures. Et, de même que la science de Dieu, en tant qu'elle s'applique à Dieu est seulement connaissance; qu'elle est connaissance et cause en tant qu'elle s'applique aux créatures, de même le Verbe de Dieu, relativement à Dieu Père, est seulement expressif, tandis que, par rapport aux créatures, il est expressif et productif; c'est pourquoi nous lisons dans le psaume 32 : « *Dixit et facta sunt* (il dit, et les choses furent faites); » car, dans le Verbe, se trouve contenue la raison productrice de ce que Dieu fait [1]. »

[1] Respondeo dicendum, quod in verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se cognoscit omnem creaturam. Ver-

Ainsi, selon saint Thomas, le Verbe exprime les créatures; mais s'il est lui-même conçu par la connaissance de ces créatures, il l'est aussi et premièrement par la connaissance de l'essence divine: « Le Père, dit encore le saint docteur, se comprenant lui-même, et comprenant le Fils et l'Esprit saint, et toutes les choses contenues dans sa science, conçoit le Verbe de manière que toute la Trinité est *dite* dans le Verbe, ainsi que toute créature[1]. »

301. Selon le philosophe napolitain, l'intelligence connaît ce qu'elle fait et seulement ce qu'elle fait, et parce qu'elle le fait; le fait et le vrai se peuvent transformer l'un en l'autre, le premier étant l'unique criterium de vérité. Cette doctrine, il l'applique à l'intelligence divine, substituant au mot *faire* le mot *engendrer*. En quoi il travestit l'ordre des idées; car Dieu ne comprend point parce qu'il engendre, mais il engendre parce qu'il comprend; la génération du Verbe implique préalablement l'intelligence.

bum igitur in mente conceptum est representativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum, non solum Patris sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum, et propter hoc dicitur in Psal. 32: Dixit, et facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

[1] Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum sanctum et omnia alia quæ ejus scientià continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura. (1 p. q. 34, art. 1 ad 3).

« Quiconque comprend, dit saint Thomas, par cela même qu'il comprend, quelque chose procède de lui; c'est l'idée de la chose comprise, provenant de la force intellectuelle et de sa connaissance [1]. »

Cette doctrine de l'ange de l'école confirme l'opinion que nous avons émise sur l'impossibilité d'expliquer la compréhension par la production. Dans l'ordre intellectuel, pour produire, il faut avoir compris. Ce n'est donc point l'acte créateur, mais l'intuition de l'objet, que l'on doit placer à l'origine de toute connaissance. C'est pourquoi le saint docteur n'établit point l'intelligence divine sur la génération du *Verbe;* il fonde, au contraire, la génération du *Verbe* sur cette intelligence. Dieu engendre le Verbe parce qu'il comprend, il ne comprend point parce qu'il engendre. Saint Thomas comprend dans le *Verbe* l'expression de tout ce qui est contenu en Dieu parce qu'il présuppose l'intelligence divine, intelligence en vertu de laquelle Dieu dit ou profère le *Verbe*. L'ordre des idées est donc celui-ci : Entendement, objet compris, verbe procédant de la compréhension, au moyen duquel l'être intelligent s'exprime à lui-même, se dit à lui-même la chose comprise. En Dieu : Dieu père se comprenant lui-même; essence divine avec tout ce qu'elle contient, enten-

[1] Quicumque autem intelligit, ex *hoc ipso quod intelligit*, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectivâ proveniens et ex ejus noticiâ procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. (1 p. q. 27, art. 1.)

due ou comprise; Verbe ou Fils engendré par cet acte intellectuel, expression de tout ce qui est continu dans l'acte générateur.

302. Il n'est point dans ma pensée d'accuser l'orthodoxie de Vico. Si les termes qu'il emploie manquent d'exactitude, s'il n'a pu dégager sa pensée avec assez de netteté, ses intentions sont hors de cause. Étudions maintenant le système de ce philosophe sous des points de vue moins délicats.

N'admettre pour criterium de vérité que le fait, c'est laisser l'entendement en dehors de tout ce qui n'est point son œuvre. L'entendement ne se connaîtra pas lui-même puisqu'il ne s'est pas créé. « L'âme, en se connaissant, dit Vico, ne se fait pas, et, partant, ne sait point de quelle manière elle se connaît. »

Ainsi, sans aborder le problème de l'intelligibilité dont nous avons parlé (chapitre XII), Vico refuse à notre âme le criterium d'elle-même, par cette raison seule qu'elle n'est point sa propre cause. Dès lors, l'identité, loin d'être une origine de représentation, comme il a été prouvé (chap. XI), est incompatible avec la représentation; rien ne se pourra connaître soi-même, parce que rien ne se fait soi-même.

Erreur très grave; car on peut conclure que Dieu ne se connaît point, puisqu'il ne s'est point fait. Il ne suffit pas de dire qu'il se connaît dans le Verbe; le Verbe suppose nécessairement l'intelligence, nous l'avons établi.

303. Le monde réel tout entier, monde distinct de l'être intellectuel, restera donc à jamais fermé

pour nous ! Ce système est la consécration du scepticisme le plus absolu. L'esprit ne connaît que l'œuvre même de l'esprit, y compris les actes de notre conscience et les objets appartenant au monde idéal que nous créons dans notre conscience ; mais les sceptiques admettent les mêmes choses. Ils reconnaissent la conscience et le monde idéal qu'elle crée ou du moins qu'elle atteste.

Ainsi ce prétendu criterium remplace la réalité par des apparences; chose étrange et qui donne la mesure des illusions dans lesquelles peuvent tomber les meilleurs esprits. Vico croyait avoir forgé les seules armes capables de vaincre le scepticisme. « L'unique moyen d'imposer silence aux sceptiques, disait-il, c'est de prendre pour criterium de vérité, que chacun est assuré du vrai qu'il fait. »

« Les sceptiques, ajoute-t-il, répètent sans cesse que les choses leur *semblent être*, mais qu'ils ignorent ce qu'elles *sont*. Ils admettent les effets, et, par conséquent, reconnaissent que ces effets ont leurs causes; toutefois, ils prétendent ne point connaître celles-ci, parce qu'ils ignorent comment les choses se font. Admettez ces propositions, et tournez-les contre eux ainsi qu'il suit : cette compréhension de causes, embrassant tous les genres ou toutes les formes sous lesquels les objets se produisent, dont le sceptique confesse voir les apparences, prétendant toutefois ignorer leur essence réelle, cette compréhension, dis-je, se trouve dans une vérité première qui les embrasse toutes, qui les contient toutes sans

en excepter une seule. Puisque cette vérité comprend toute vérité, elle est infinie, et, partant, supérieure au corps, qui n'est qu'un effet. Donc, elle est quelque chose de spirituel; en d'autres termes, elle est Dieu, le Dieu des chrétiens, le vrai Dieu. Mesurons sur cette vérité la vérité humaine; celle-ci relève de nous, puisque nous avons coordonné ses divers éléments; elle réside en nous; à l'aide de certains raisonnements, nous pouvons l'étendre jusqu'à l'infini. Coordonner ces vérités, c'est les connaître et les créer en même temps. Voilà pourquoi nous possédons en ce cas le genre ou la forme selon laquelle nous agissons » (*Ibid.* 3).

Il m'est impossible de rien trouver là contre le scepticisme; supposons le principe de causalité généralement admis, ce qui est inexact, que tirer de ce principe, en admettant pour criterium unique l'œuvre même de l'entendement qui doit s'en servir? Si la causalité est le seul criterium, que devient l'intelligence? Dans l'ordre des effets, elle ne peut aller au delà de ceux qu'elle produit; dans l'ordre des causes, elle ne peut descendre plus profondément qu'elle-même, sans trouver aussitôt la cause à laquelle elle doit l'existence. Donc, la victoire reste au scepticisme; la connaissance se renferme dans le monde intérieur, dans le monde des apparences. Que si l'on veut en sortir, on se heurte contre l'obstacle du criterium unique, l'entendement *ne connaît que ce qu'il a fait*. Plus de réalités; nous en sommes séparés par un abîme. Le monde est comme s'il n'exis-

tait point. Cette loi s'appliquant à toutes les intelligences, seule, la cause première pourra connaître les réalités sensibles.

Conséquences inévitables du système de Vico : le doute absolu. Étrange moyen de combattre le scepticisme !

---

## CHAPITRE XXXI.

### Suite.

304. S'il est un terrain sur lequel on puisse admettre le criterium de Vico, c'est le terrain des vérités idéales. Ces vérités n'ayant aucun rapport avec l'existence, il est permis, à la rigueur, de supposer que l'entendement les comprend, bien qu'il ne les produise pas. En tant que connues, elles ne contiennent rien de réel, et par conséquent n'impliquent aucune condition de force productrice hors de l'ordre purement idéal. Mais dans cet ordre de vérités, la raison semble en effet produire. Prenons pour exemple la géométrie : n'est-il pas évident qu'elle est l'œuvre de la raison? Édifice magnifique, dont chaque pierre, pour ainsi parler, a été tirée de l'intelligence humaine. Oui ! c'est à l'énergique persévérance de la raison qu'est dû ce monument gigantesque. Elle peut dire en toute vérité : ceci est mon ouvrage !

Il suffit de suivre avec attention les développements

de la science géométrique pour reconnaître que la longue chaîne des axiomes, des théorèmes, des problèmes dont elle se compose, se rattache à certains principes peu nombreux, se continue à l'aide de ces principes ou de quelques autres que la raison découvre et combine, selon l'utilité ou le besoin.

Qu'est-ce que la ligne? une série de points. Construction intellectuelle, puisqu'une série de points n'est autre chose que le point en mouvement. Qu'est-ce que le triangle? trois lignes réunies par leur extrémité, en vertu d'une conception de l'esprit. Qu'est-ce que le cercle? l'espace compris dans une circonférence, formée par l'extrémité d'une ligne tournant autour d'un point; autre composition intellectuelle. Que sont toutes les courbes? des lignes tracées par le mouvement d'un point soumis à une certaine loi d'inflexion. L'idée de superficie n'est-elle point engendrée par le mouvement d'une ligne, celle d'un solide par le mouvement d'une superficie? lignes, surfaces, solides de diverses espèces et diversement combinées, n'est-ce point là toute la géométrie?

L'arithmétique universelle elle-même, y compris l'algèbre, est l'œuvre de l'intelligence. L'entendement compose les nombres à l'aide de l'unité. Deux, c'est un plus un; trois, deux plus un. Toutes les valeurs numériques se forment de cette manière. Les idées qui expriment ces valeurs sont une création de notre esprit; elles contiennent ce qu'il y a mis, rien de plus.

305. De ces observations il semble ressortir que

le système de Vico se peut appliquer aux mathématiques pures, science de l'ordre idéal. Peut-être en est-il ainsi de plusieurs autres sciences; de la métaphysique, par exemple. Mais, les mathématiques étant le seul terrain sur lequel toutes les opinions se trouvent forcément d'accord, nous nous en tiendrons là. D'ailleurs, en exposant jusqu'à quel point ce système se peut appliquer aux mathématiques, nous aurons fait comprendre les difficultés qu'il présente par rapport aux sciences.

306. La raison combine, suppose, compare, déduit; opérations qui ne peuvent se concevoir sans une sorte de composition intellectuelle. Dans ce cas, l'entendement sait ce qu'il fait, car son œuvre lui est présente; lorsqu'il combine, il sait ce qu'il combine; lorsqu'il compare et déduit, il sait ce qu'il déduit et compare; lorsqu'il s'appuie sur certaines suppositions qu'il a lui-même établies, il sait ce qu'elles sont, puisqu'il s'appuie sur elles. Donc l'intelligence compose dans l'ordre purement idéal.

307. L'entendement connaît ce qu'il fait, mais il connaît autre chose; il est des vérités qui ne sont ni ne peuvent être son œuvre, puisqu'elles sont le fondement de tout ce qu'il fait. Dans ce principe : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, » reconnaissez-vous une création de la raison? non certainement; la raison elle-même repose sur ce principe, elle reconnaît sa préexistence; l'entendement le trouve en soi comme une loi nécessaire, comme une condition *sine quâ non* de tous ses actes.

Que devient alors le criterium de Vico : « L'entendement ne connaît que la vérité qu'il fait. » L'entendement connaît le principe de contradiction, il ne le fait pas.

308. Les faits de conscience sont connus par la raison, bien qu'ils ne soient point l'ouvrage de la raison ; celle-ci les combine dans la conscience même où elle reconnaît leur présence. Nouvel échec à ce criterium.

309. Même dans l'ordre purement intellectuel, si l'entendement connaît ce qu'il fait, il ne fait pas ce qu'il veut, autrement il faudrait dire que les sciences sont arbitraires; à la place des résultats donnés par la géométrie, nous pourrions en supposer d'autres aussi nombreux, aussi divers que les caprices de la pensée. Il n'en est pas ainsi : la raison relève de certaines lois, ses opérations sont soumises à certaines conditions dont elle ne peut s'affranchir. Parmi ces conditions, il faut comprendre le principe de contradiction que l'on ne violerait point une fois sans anéantir toute connaissance. Je puis, au moyen d'une suite de combinaisons intellectuelles, dégager le volume d'une sphère, mais je ne puis faire que ce volume soit autre qu'il n'est. Deux mathématiciens suivront dans leur démonstration des routes différentes; ils exprimeront, chacun à leur manière, les formules, les opérations, les calculs; mais la valeur cherchée étant la même, la valeur trouvée ne saurait être une valeur différente. S'il y avait différence, il y aurait erreur d'un ou d'autre côté.

310. Oui ; l'intelligence crée dans l'ordre idéal ou, pour parler plus exactement, elle compose. Ce fait a toujours été reconnu. Deux choses seulement, l'une bonne, l'autre mauvaise, marquent d'un caractère de nouveauté le système de Vico : il a donné l'une des raisons de la certitude des sciences mathématiques et purement idéales ; c'est la bonne ; la mauvaise est dans l'exagération du principe.

L'entendement crée les sciences idéales en prenant des axiomes, et en combinant les démonstrations de diverses manières. Là se borne sa puissance de création. Il trouve dans ces principes, dans ces combinaisons, des vérités nécessaires qu'il n'y a point mises.

Qu'est-ce, dans l'ordre idéal, que le triangle ? Une création de l'entendement ; en effet, c'est l'entendement qui dispose les lignes dans la forme triangulaire ; c'est l'entendement qui, sans changer cette forme, la modifie d'une infinité de manières. On le voit, tout se borne à un axiome diversement combiné. Mais les propriétés du triangle dérivent nécessairement des conditions de cet axiome ; et ces propriétés, l'entendement ne les fait point, il les découvre ; l'exemple du triangle se peut appliquer à la géométrie tout entière ; l'entendement prend un axiome ; voilà son œuvre de liberté, à la condition qu'il ne se mette point en lutte avec le principe de contradiction. De cet axiome ressortent des conséquences nécessaires, indépendantes de l'action intellectuelle et contenant une vérité absolue connue de l'entendement. Donc, on ne peut dire de ces

conséquences que l'entendement les fait. Un homme place un corps de telle sorte qu'abandonné à lui-même il tombe. Ce corps tient-il de l'homme la force qui le fait tomber? Non; il la tient de la nature. L'homme ne fait qu'établir les conditions dans lesquelles la force de gravité produit ses effets. Que ces conditions existent, la chute est inévitable. Exemple frappant de ce qui se passe dans l'ordre idéal. L'entendement pose les conditions; de ces conditions dérivent des vérités nouvelles non *faites*, mais découvertes par l'entendement; ainsi, ce qu'il faut admettre du système de Vico, c'est la puissance de combiner, accordée à l'intelligence, fait généralement reconnu; ce qu'il faut rejeter, c'est l'exagération de cette puissance de combinaison; Vico lui soumet toutes les vérités alors qu'elle ne s'étend que sur les axiomes.

311. Reconnaissons au philosophe napolitain le mérite d'avoir émis sur le degré supérieur de certitude qui s'attache aux sciences de l'ordre idéal pur, une idée véritablement lumineuse.

Dans l'ordre idéal, l'entendement pose lui-même des conditions selon lesquelles il doit bâtir l'édifice; il choisit pour ainsi dire le terrain, il dessine le plan, il construit, selon le dessin qu'il a choisi. Dans l'ordre réel, le terrain, le plan, les matériaux, tout lui est assigné d'avance. Les règles de la raison président dans les deux cas aux travaux de l'entendement, mais avec cette différence que, dans l'ordre purement idéal, l'entendement ne relève que de la rai-

son, tandis que, dans l'ordre réel, il ne saurait faire abstraction des objets considérés en eux-mêmes, ce qui multiplie les difficultés.

Exemple : Je veux déterminer le rapport des côtés d'un triangle sous certaines conditions ; je suppose ces conditions, cela suffit ; le triangle idéal est dans ma pensée une chose parfaitement exacte, et de plus une chose fixe. Je le suppose isocèle, par exemple, et ses côtés sont, à la base, comme 5 : 3 ; ce rapport est absolu, immuable, tant que je ne change point la supposition. Dans les opérations que je fais sur ces données, mes calculs peuvent me tromper, mais je n'imputerai jamais l'erreur aux données mêmes. L'entendement les connaît et ne se trompe point, parce que ce qu'il connaît est son propre ouvrage. Que si je réalise le triangle, l'entendement n'a plus la même certitude ; il hésite, parce que les conditions qu'il détermine avec une entière exactitude dans l'ordre idéal ne se peuvent transporter de la même manière à l'ordre réel. Cela se pourrait-il, l'intelligence manque de moyens pour le constater. Voilà pourquoi nos connaissances perdent en certitude, à mesure qu'elles s'éloignent de l'ordre idéal et s'engagent dans la réalité des choses.

312. Selon Dugald Stewart, les mathématiques doivent leur supériorité de certitude sur les autres sciences, non aux axiomes, mais aux définitions. Il est permis de croire qu'en écrivant ces lignes il s'est souvenu du système de Vico. En effet, c'est à peu de choses près la pensée du philosophe napolitain.

313. Cette différence entre l'ordre purement idéal et l'ordre réel n'avait point échappé aux scolastiques. *Seuls*, l'universel et le nécessaire peuvent être l'objet de la science, disaient-ils; les choses particulières et contingentes ne le peuvent pas. Au mot *contingent* substituez *réalité*, car toute réalité finie est contingente; au mot *universel* substituez *idéal*, car ce qui est purement idéal est universel, et vous aurez la même chose sous des noms différents. Les philosophes modernes ont-ils été plagiaires? Je ne le saurais dire; mais il est certain que les auteurs scolastiques contiennent sur ces matières des passages merveilleusement lumineux. Serait-il étonnant que certains érudits eussent découvert ces richesses[1]?

---

## CHAPITRE XXXII.

### Criterium du sens commun.

314. *Sens commun;* encore une de ces expressions vagues qui, se prêtant aux définitions les plus contraires, font le désespoir de la philosophie. Nous allons étudier celle-ci dans sa valeur étymologique et dans sa valeur réelle. Ces deux valeurs sont parfois très distinctes; et cependant, jusque dans leurs différences, l'attention peut saisir des rapports intimes. Pour apprécier comme il convient cette sorte de mots, tenons

[1] Voyez la note XXVII à la fin du volume.

compte de leur signification usuelle. La langue du peuple cache une philosophie profonde; sorte de sédiment précieux que la raison des siècles y dépose. Il arrive fréquemment, en effet, que le sens usuel bien compris, bien analysé, fixe le sens philosophique et donne la clef des questions les plus embarrassantes.

315. N'est-il pas étrange qu'il y ait, à côté du criterium des sens, un autre criterium de vérité, le sens commun? Le mot *sens* exclut toute réflexion, tout raisonnement, toute combinaison; en effet, rien de tout cela n'est compris dans le mot *sentir*. L'esprit qui sent est passif; il ne met rien du sien, ne donne rien, mais il reçoit; il n'exerce point une action, il la souffre. Cette analyse met en dehors du sens commun toute chose qui relève de l'activité de l'esprit, et fixe un des caractères essentiels de ce criterium; ce caractère, le voici : Par rapport aux vérités de sens commun, l'entendement ne fait que se soumettre à une loi *sentie*, à une nécessité instinctive dont il ne peut s'affranchir.

316. *Commun :* c'est-à-dire rien qui soit individuel; l'objet du sens commun est général, il appartient à tous les hommes.

Les faits de conscience sont des faits de sentiment, non de sens commun. L'esprit les sent, abstraction faite de l'objectivité et de la généralité : ce qu'il éprouve ainsi lui appartient d'une manière exclusive et n'appartient qu'à lui.

Les objets du criterium de sens commun se rapportent à tous les hommes et, partant, appartiennent

à l'ordre objectif. Le subjectif est individuel, il n'est pas *commun*. Même dans le langage ordinaire, on ne dit point d'un phénomène intérieur, considéré indépendamment de son rapport avec l'objet, quelque extravagant que soit le phénomène, qu'il est *opposé au sens commun.* « J'éprouve telle sensation ; il *me semble* que je vois telle chose » ou « telle chose *est* de telle manière, » sont des locutions bien différentes.

317. Le mot sens commun exprime une loi de notre intelligence, loi qui, malgré ses modifications apparentes, demeure toujours une, toujours la même ; c'est l'inclination naturelle de notre esprit à donner son assentiment à certaines vérités, en dehors du témoignage de la conscience et des démonstrations de la raison, parce que ces vérités sont nécessaires à la vie sensitive, intellectuelle ou morale.

Le nom n'importe point si l'on est d'accord sur le fait. Qu'il soit plus ou moins propre à signifier la chose, c'est une question de grammaire, non de philosophie. Examiner si l'inclination dont nous parlons existe réellement, sous quelles formes se présente cette inclination, à quels cas elle s'applique, jusqu'à quel point elle peut être considérée comme criterium de vérité, voilà ce qui nous importe.

Au milieu de l'inextricable complication des actes et des facultés de notre esprit, de la multiplicité, de la diversité des objets qui le préoccupent, il est évident que cette inclination ne se peut produire toujours avec le même caractère, qu'elle doit subir des modifications qui la font considérer comme un fait

distinct, bien qu'elle ne soit, en réalité, que le même phénomène transformé de diverses manières. Le moyen d'éviter la confusion, c'est de préciser les circonstances.

318. En premier lieu, cette inclination se manifeste à propos des vérités d'évidence immédiate ; l'entendement ne prouve ni ne peut prouver ces vérités, bien qu'il soit forcé de leur donner son assentiment ou de s'éteindre comme une flamme que rien n'alimente. Il est indispensable à la vie intellectuelle que l'esprit possède une ou plusieurs vérités premières, point de départ, base nécessaire de l'intelligence. Or ce sont là les conditions comprises dans la définition du sens commun : Impossibilité de fournir des preuves ; nécessité de l'intelligence, à laquelle il faut satisfaire par le consentement, inclination irrésistible et universelle à ce consentement.

Que si l'on refuse à cette inclination le nom de sens commun, je ne disputerai point sur les termes ; je constate le fait ; philosophiquement parlant, qu'ai-je besoin d'autre chose? L'inclination au consentement à propos de l'évidence immédiate ne se nomme point ordinairement ainsi, je le sais ; ce mot *sens* s'appliquerait mieux aux choses qui relèvent de la faculté de sentir qu'à celles qui relèvent de l'intelligence ; dans l'évidence immédiate, l'entendement connaît plutôt qu'il ne sent. Quoi qu'il en soit, je le répète, le nom n'importe point ; et, bien qu'il me fût facile de citer de graves auteurs qui donnent au criterium d'évidence le nom de sens commun, je me borne à

constater qu'il existe un instinct, une loi de notre nature, qui nous incline à donner notre assentiment à certaines vérités indépendantes de la conscience et de la raison; je ne prétends rien au delà.

319. Il en est, par rapport à cette inclination, de l'évidence médiate comme de l'évidence immédiate. Notre intelligence est forcée de donner son assentiment non-seulement aux premiers principes, mais à toutes les propositions liées clairement avec eux.

320. Ajoutons que ce penchant irrésistible ne s'arrête point à la valeur subjective des idées; il reconnaît leur valeur objective. Nous avons déjà vu que cette objectivité ne se peut démontrer directement et *à priori*. Si notre intelligence ne doit point se renfermer dans le monde purement idéal et subjectif, nous avons besoin de savoir non-seulement que les choses nous *paraissent* d'une certaine manière, mais qu'elles *sont* en réalité ce qu'elles nous paraissent. L'assentiment à l'objectivité des idées est donc nécessaire, et nous nous trouvons en présence d'une inclination universelle et irrésistible à cet assentiment.

321. Ce que nous avons dit de l'évidence immédiate et médiate, relativement à la valeur objective des idées, se réalise non-seulement dans l'ordre intellectuel, mais aussi dans l'ordre moral. L'esprit a besoin de règles, parce qu'il est libre. Les principes moraux nous aident à vouloir, comme des principes d'un autre ordre nous aident à comprendre. Le bien et le mal sont à la volonté ce que l'erreur et la vérité sont à l'intelligence. La volonté a sa vie comme l'en-

tendement; elle meurt à la vie morale, s'il n'y a point de règles dont l'observance ou la violation constitue pour elle la perfection ou l'imperfection. Ainsi l'assentiment à certaines vérités morales est nécessaire, et voilà pourquoi il existe une inclination irrésistible et universelle à les reconnaître.

Dans l'ordre moral, il ne suffit point de savoir, il faut agir. Chose remarquable ! le sentiment étant principe d'action, les vérités morales sont non-seulement connues, mais senties. Lorsque ces vérités s'offrent à l'esprit, l'entendement y adhère, parce qu'il les reconnaît inébranlables, et de son côté le cœur les embrasse avec enthousiasme, avec amour.

322. Si les sensations étaient purement subjectives, elles ne suffiraient pas même aux nécessités de la vie des sens. Il fallait que, sur la correspondance des sensations avec un monde extérieur, réel et vrai, le doute fût impossible. Le commun des hommes n'a ni le temps, ni l'intelligence nécessaires pour décider en faveur ou contre le système de Berkeley. La sécurité, disons-nous, devait être absolue, irrésistible, inébranlable; il en est ainsi. La croyance à l'objectivité des sensations, c'est-à-dire à l'existence des corps, est universelle, irrésistible, absolue.

323. La foi dans l'autorité humaine nous offre un autre exemple de cet admirable instinct. Cette foi est nécessaire à l'individu comme à la société; sans la foi au témoignage des hommes, l'individu serait condamné à l'isolement, partant, à la mort. Cette foi importe à l'existence même du genre humain. Elle se

modifie selon les circonstances, elle a ses nuances, ses degrés, mais elle est. L'homme croit à la parole de l'homme en vertu d'une loi de sa nature. Quand les témoignages sont nombreux, que des témoignages contraires n'en viennent point atténuer la valeur, l'assentiment devient irrésistible. Qui doute de l'existence de Constantinople? Et cependant, le plus grand nombre ne connaît Constantinople que par ouï-dire.

Sur quoi repose la croyance au témoignage des hommes? Les raisons philosophiques que l'on peut invoquer en sa faveur sont généralement ignorées, et, toutefois, l'adhésion des ignorants n'est pas moins vive que celle des philosophes. Pourquoi? c'est qu'il y a nécessité, et à côté de la nécessité un instinct pour la satisfaire. L'homme a besoin de croire à l'homme : il y croit. Chose digne de remarque! cette faculté de croire est d'autant plus ouverte que la nécessité de croire est plus grande. Les esprits peu développés admettent tout ce qu'on leur dit; leurs yeux sont fermés, ils marchent sur la foi d'autrui. Le jeune enfant qui ne connaît rien par lui-même croit, sans hésitation, les impossibilités les plus absurdes; toute parole est pour lui un criterium infaillible de vérité.

324. Ce n'est pas seulement aux premiers principes intellectuels et moraux, à l'objectivité des idées et des sensations, au témoignage des hommes, que l'esprit donne un assentiment d'instinct. Il existe certaines vérités qui se présentent à l'improviste; ces vérités demandent un jugement rapide, quelquefois une

action immédiate ; on pourrait les démontrer, mais le temps manque à la démonstration. Ici encore l'assentiment est déterminé par une impulsion naturelle.

A cette classe appartiennent les jugements en vertu desquels nous affirmons l'impossibilité d'obtenir du hasard certains effets déterminés; par exemple, l'impossibilité de composer le sermon sur la montagne en jetant à l'aventure des caractères d'imprimerie sur le sol, d'atteindre, de loin, un but imperceptible, etc., etc. Existe-t-il de cela une raison philosophique ? Assurément ; mais le vulgaire ne connaît point la théorie des probabilités. C'est une application spontanée, instinctive du principe de causalité, de l'opposition naturelle de notre esprit à supposer un effet sans cause, l'ordre sans une intelligence ordonnatrice.

325. Les raisonnements par analogie sont, pour ainsi dire, le fond même de l'activité humaine. Comment savons-nous que le soleil se lèvera demain? Par les lois de la nature. Comment savons-nous que ces lois auront une durée? Il nous faut, à la fin, recourir à l'analogie. Le soleil se lèvera demain, parce qu'il s'est levé aujourd'hui, qu'il s'est levé hier, qu'il en a toujours été de même ; et comment savons-nous que le printemps amènera les fleurs et l'automne les fruits? Il en a été ainsi dans les années précédentes. Les raisons que l'on peut donner en faveur de l'analogie, raisons que l'on établit sur la constance des lois naturelles, sur le rapport de certaines causes physiques avec des effets déterminés, sont ignorées du commun des hommes; mais l'assentiment est nécessaire au

commun des hommes ou plutôt à tous les hommes; et cet assentiment existe.

326. Les diverses espèces d'assentiment que je viens d'énumérer se peuvent nommer et se nomment en effet sens commun, excepté peut-être celui qu'entraîne l'évidence immédiate. Voici la cause de l'exception : si dans l'évidence immédiate il ne peut y avoir démonstration, il y a du moins vision très claire de l'attribut dans l'idée du sujet. Mais l'exception est unique. Dans tous les autres cas, l'homme acquiesce par une impulsion naturelle. Que si l'on oppose le doute à sa croyance, il n'appelle pas l'attention de son contradicteur sur l'idée, comme il arrive pour les faits d'évidence immédiate; il demeure interdit, déconcerté. A ses yeux, l'objection n'est pas une erreur, c'est de la folie.

Exemple : Dans un monceau de poussière nous jetons un grain de sable, que l'on mêle, au hasard, à la masse commune. Survient un homme qui, plongeant sa main dans le sable, annonce qu'il va retirer le grain qu'on vient d'y jeter. Discuterez-vous avec lui. Non; vous direz tout bas ou du regard : cela n'a pas *le sens commun*.

Tout ce que nous voyons, dit un rêveur, n'est rien; le monde externe n'existe pas; notre corps même n'est qu'une illusion. Un autre nie l'existence de Paris et de Rome; que répondre à ces étrangetés? Rien. Un instinct naturel les repousse. L'esprit *sent* qu'il y a folie; il n'a pas besoin de se le prouver.

327. Le sens commun est-il un criterium certain

de vérité? Est-il toujours certain? Dans quelles occasions? Quels sont les caractères qu'il doit présenter afin d'être tenu pour infaillible?

L'homme ne se peut dépouiller de sa nature; lorsqu'elle a parlé, la raison nous avertit de ne point dédaigner ses avis. Une inclination naturelle est, pour la philosophie, chose très respectable, par cela seul qu'elle est naturelle; c'est à la raison, c'est au libre arbitre de ne point laisser dévier cette inclination; mais, dans l'homme, ce qui est naturel n'est pas toujours fixe. L'instinct de la brute est aveugle, il ne change pas, et cela doit être, puisqu'elle n'a ni raison ni liberté; les inclinations naturelles de l'homme sont subordonnées, dans leur exercice, à la liberté et à la raison; c'est pourquoi le mot instinct ne se peut appliquer à ces inclinations dans le même sens qu'on l'applique aux appétits brutaux. Au reste, l'ordre intellectuel est soumis, comme l'ordre moral, à la règle de subordination; nous avons à surveiller notre intelligence comme nous veillons sur notre cœur. Tous deux sont soumis à la loi de perfectibilité; le bien et le mal, la vérité et l'erreur sont des chemins ouverts à notre liberté; la nature nous indique celui qu'il faut prendre, mais ne nous force point à le prendre. Nous avons sous notre main la vie et la mort; à nous de choisir.

328. L'homme n'est pas seulement un être libre; il est libre et faible. Voilà pourquoi ses inclinations naturelles s'égarent si souvent et l'entraînent à l'erreur. On conçoit combien il importe de fixer les ca-

ractères du sens commun, *criterium absolument infaillible.*

Les voici :

329. Condition première.

Inclination à l'assentiment telle que, même à l'aide de la réflexion, l'esprit ne puisse ni lui résister, ni s'en défaire.

Condition deuxième :

Toute vérité de sens commun est certaine, d'une certitude absolue, pour le genre humain tout entier. Cette condition est une conséquence de la première.

Condition troisième :

Toute vérité de sens commun peut subir l'examen de la raison.

Condition quatrième :

Toute vérité de sens commun a pour objet de satisfaire à quelque grande loi de la vie sensitive, intellectuelle ou morale.

330. Lorsque ces divers caractères sont réunis, le sens commun est un criterium infaillible d'une manière absolue et peut défier le scepticisme. La perfection du criterium se mesure à leur réunion plus ou moins complète. Je vais expliquer ma pensée.

La plupart des hommes objectivent leurs sensations jusqu'à les transporter au monde extérieur; c'est ainsi que l'on attribue la couleur aux objets et qu'on la considère, non comme une sensation, mais comme une qualité inhérente à l'objet. En est-il ainsi dans la réalité? Non; l'objet externe contient la cause de la sensation, la disposition propre à

produire, au moyen de la lumière, l'impression que nous nommons couleur, voilà tout. Ainsi le sens commun nous trompe, puisque l'analyse philosophique vient le convaincre d'erreur.

Mais ce sens commun présente-t-il toutes les conditions que nous avons signalées? Il ne peut supporter l'examen de la raison, nous venons de le voir; la réflexion y découvre une illusion gracieuse, mais enfin une illusion. Il n'est pas irrésistible; l'assentiment disparaît dès que nous reconnaissons l'erreur. Il n'est pas universel, puisque les philosophes ne s'y rangent pas. Il n'est indispensable à aucune loi de la vie; donc il ne contient aucune des conditions voulues. Ces observations sur le sens de la vision se peuvent appliquer à tous les autres. Quelle est donc la valeur du sens commun en tant qu'il nous porte à subjectiver la sensation? La voici.

Il est nécessaire aux besoins de la vie que des objets extérieurs correspondent aux sensations et que nous en soyons assurés. Sur ce point l'assentiment est universel, irrésistible. La réflexion ne peut rien contre cette inclination naturelle. Admettons que les sophismes ébranlent la croyance, ils ne sauraient la détruire. Les adeptes les plus convaincus de Berkeley pourront soutenir que nous ne sommes pas certains de l'existence des corps, ils ne pourront jamais prouver que les corps n'existent point.

Ici l'inclination naturelle réunit tous les caractères qui la peuvent élever au rang de criterium infaillible; elle est irrésistible, universelle; elle répond à

une grande nécessité de la vie et soutient l'examen de la raison.

En effet, il n'est pas nécessaire que les qualités, objet direct de la sensation, existent dans les corps mêmes, pourvu qu'il y existe une certaine chose produisant en nous, de quelque manière que ce soit, l'impression correspondante. Admettons l'une ou l'autre hypothèse, rien n'est changé dans les usages de la vie. L'analyse philosophique viendrait-elle à se généraliser, les rapports de l'homme avec le monde sensible resteraient ce qu'ils sont. Peut-être la nature serait-elle un peu désenchantée, car le monde dépouillé des sensations perd une grande partie de sa beauté; mais l'enchantement persiste pour le grand nombre; que dis-je, il persiste pour le philosophe, sauf les instants rapides qu'il donne à la réflexion; et même alors le penseur éprouve un enchantement d'un autre ordre, en songeant que ces beautés que l'on attribue aux objets, l'homme les porte en lui; qu'il suffit des facultés harmoniques d'un être sensible pour revêtir la nature de magnificence et de splendeur[1].

---

## CHAPITRE XXXIII.

### Erreur de Lamennais sur le sens commun.

331. La foi instinctive au témoignage des hommes

[1] Voyez la note XXVIII à la fin du volume.

dont nous venons de parler est un fait d'expérience; nul ne la conteste. Cette foi, réglée par la raison, constitue un criterium de vérité. Si elle ne met pas à l'abri de l'erreur, il faut en accuser la faiblesse humaine et se souvenir des nombreux avantages qu'elle procure.

Un écrivain célèbre s'est efforcé de renfermer tous les criterium dans le criterium d'autorité, affirmant avec résolution que le « consentement commun, *sensus communis*, est pour nous le sceau de la vérité, et qu'il n'en est point d'autre. » (Lamennais, *Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, tom. 2, chap. 13.) Ce système étrange, dans lequel se trouvent confondus deux mots aussi distincts que *sensus* et *consensus*, l'écrivain breton l'expose et le soutient avec une exagération pleine d'éloquence; mais l'éloquence n'est pas toujours la vérité. La chute déplorable de cet esprit brillant a donné le dernier mot de la doctrine. L'auteur avait ouvert un abîme dans lequel il précipitait toute vérité; il y est tombé lui-même. En appeler au témoignage pour toutes choses, dépouiller l'individu de tout criterium, c'était détruire tous les criterium, y compris celui que le philosophe voulait établir.

On éprouve un étonnement douloureux devant ce système. Que de beautés prodiguées à répéter les vulgarités du scepticisme, pour aboutir au moins philosophique de tous les paradoxes !

Selon Lamennais, le consentement commun est le criterium unique. Un coup d'œil jeté rapidement sur

les autres criterium suffira pour nous convaincre de l'impuissance de ce dernier à les produire.

332. Et d'abord, le témoignage de la conscience ne se peut appuyer en aucune façon sur l'autorité d'autrui. Formé par une série de faits intimement présents à notre esprit, sans qu'il nous soit possible de concevoir en dehors de ces faits et de leur intervention la pensée elle-même, il est clair que ce témoignage doit préexister à l'application de tout criterium, car il faut penser pour connaître la vérité.

Est-il rien de plus faible, sous le rapport scientifique, que cette réfutation du système de Descartes :

« Lorsque Descartes, pour sortir de son doute « méthodique, établit cette proposition, *je pense*, « *donc je suis*, il franchit un abîme immense et « pose, au milieu des airs, la première pierre de « l'édifice qu'il entreprend d'élever; car, à la ri« gueur, nous ne pouvons pas dire *je pense*, nous ne « pouvons pas dire *je suis*, nous ne pouvons pas dire « *donc* ou rien affirmer par voie de conséquence. » (Ibid.)

L'auteur du *Discours sur la Méthode* méritait, il faut en convenir, un examen plus approfondi. Prétendre que l'on ne peut dire *donc*, c'est répéter l'argument usé des écoles; affirmer que nous ne pouvons dire, *je pense*, c'est aller contre un fait de conscience que les sceptiques eux-mêmes n'ont point méconnu. J'ai exposé en son lieu, avec l'étendue convenable, quel est, ou, du moins, dans quel sens on doit entendre le principe de Descartes.

Si nous ne pouvons dire je pense, nous pourrons bien moins encore affirmer que les autres pensent; et comme, dans un système où le consentement commun est le seul criterium, nous avons un indispensable besoin de la pensée d'autrui, il suit que la pierre fondamentale du système de Lamennais est encore moins solide que si elle portait sur un fait de conscience.

333. Un criterium, surtout s'il a la prétention d'être unique, doit réunir deux conditions : 1° n'en point supposer d'autre ; 2° s'appliquer à toutes les circonstances. Or ces caractères manquent au consentement commun. Le témoignage de la conscience préexiste à ce criterium, comme aussi le témoignage des sens, car nous ne pouvons connaître l'assentiment d'autrui qu'au moyen ou par le témoignage de l'ouïe ou de la vue.

334. Et d'ailleurs, quelles difficultés encore, quelle impossibilité dans l'application ! Pourrait-on nous dire jusqu'à quel point le consentement doit être unanime ? Si le mot *commun* comprend le genre humain tout entier, comment recueillir les opinions ? Si le consentement n'a pas besoin d'être unanime, dans quelle proportion la contradiction ou le non consentement altèreront-ils la légitimité du criterium ?

335. Lamennais a pris l'effet pour la cause, et *vice versâ*. « Il existe des vérités sur lesquelles tout le monde est d'accord ; donc le consentement de tous est pour chacun l'unique garant de certitude. » L'erreur est là dans son entier. Si le philosophe fran-

çais eût approfondi son sujet, il ne l'eût point commise. La sécurité de l'individu ne tient point à l'assentiment général; mais l'assentiment est général parce que chaque individu est forcé de le donner. Dans ce vote universel de l'espèce humaine, chacun obéit à une impulsion de la nature; et comme tous reçoivent la même impulsion, tous votent de la même manière. Lamennais a dit : chacun vote d'une même manière, parce que tous votent ainsi, ne remarquant point que, de la sorte, le vote ne pourrait ni commencer ni finir. Cette comparaison n'est pas un à-propos satirique, c'est un argument rigoureux auquel on ne peut répondre. Il suffirait seul à montrer le peu de fondement et les contradictions de ce système.

336. L'auteur en appelle au témoignage de la conscience pour prouver que ce criterium est unique; il me semble que ce témoignage enseigne le contraire. A-t-on jamais attendu le témoignage d'autrui pour s'assurer de l'existence des corps? Les animaux eux-mêmes objectivent les sensations, à leur manière, en vertu d'un instinct naturel. Si nous n'avions, pour croire au témoignage des hommes, d'autre criterium que le consentement commun, nous ne pourrions croire à autrui, par cette raison toute simple, qu'il nous est impossible de nous assurer de ce que les autres disent ou croient, si nous n'avons commencé par croire en quelqu'un. L'enfant, avant de croire à la parole de sa mère, en appelle-t-il au témoignage d'autrui? Non; il cède à l'instinct naturel qu'il a reçu de la bonté du Créateur. Il ne

croit point parce que tous croient, tous croient parce que chacun croit. La foi individuelle ne relève pas de la foi générale; mais la croyance générale se forme de l'ensemble des croyances individuelles; cette foi n'est point naturelle parce qu'elle est générale; elle est universelle parce qu'elle est imposée par la nature.

337. Voici l'argument principal de Lamennais : Dans certaines circonstances nous en appelons, pour nous assurer de la vérité des autres criterium, au consentement commun. La folie n'est autre chose que l'opposition de la raison à ce consentement. On avertit un homme que sa vue le trompe, qu'il voit mal un objet; d'instinct, il interroge, il s'enquiert autour de lui si l'on voit de la même manière; que si les témoignages sont unanimes et sérieux, s'il ne peut parvenir, à l'aide des moyens que la nature lui fournit, à corriger son erreur, il remplace, par le témoignage d'autrui le témoignage de sa vue auquel il n'a plus confiance.

Que conclure de là? Rien en faveur du consentement commun. Il est certain que le criterium des sens, comme les autres criterium, peut nous tromper en des circonstances exceptionnelles; il est certain que, dans ces circonstances, le doute se faisant jour, on en appelle au témoignage d'autrui. Mais pourquoi? pour s'assurer que l'on n'est point sous l'influence de l'une de ces perturbations naturelles, qui sont le triste apanage de la faiblesse humaine. Les lois de la nature sont universelles. Celui qui doute s'enquiert si, *par ac-*

*cident*, il est en dehors des lois universelles de la nature. Ne serait-il point insensé d'élever une exception au rang de criterium général et unique; d'affirmer que le témoignage des sens relève de l'autorité, par cela seul qu'en des cas extrêmes, et lorsque nous craignons une perturbation dans nos organes, nous demandons à autrui s'ils voient les choses comme nous les voyons?

338. L'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* affirme « que les sciences exactes ne jouissent d'aucun privilége, et s'appuient sur le consentement commun; que le qualificatif *exactes* est un de ces vains titres par lesquels l'homme cherche à déguiser sa faiblesse; que la géométrie elle-même n'existe qu'en vertu d'une convention tacite, convention qui se pourrait exprimer en ces termes: *Nous nous obligeons à tenir tels principes pour certains, et nous déclarons rebelle au sens commun, c'est-à-dire à l'autorité du nombre, quiconque demandera qu'on les lui démontre.* »

Que répondre à de telles exagérations? Les arguments que l'auteur ajoute, dans ses notes, pour prouver l'incertitude intrinsèque des mathématiques, ont la même valeur.

On a beaucoup écrit contre la certitude des sciences exactes; je suis loin de méconnaître les difficultés qu'elles présentent lorsqu'on les soumet au creuset de la métaphysique. Dans le premier volume du *Protestantisme comparé au Catholicisme*, j'ai consacré un chapitre à ce que je nomme l'instinct de la foi, où j'espère avoir prouvé que les vérités scien-

tifiques elles-mêmes relèvent, en partie, de cette faculté. Ne plaçons point les sciences naturelles au-dessus des sciences morales; estimons davantage ces dernières; mais sachons nous garder d'une exagération qui détruit toute science et toute vérité.

---

## CHAPITRE XXXIV.

### Résumé et conclusion.

339. Je veux terminer ce livre par un résumé de mes opinions sur la certitude; on y pourra suivre l'enchaînement des doctrines exposées dans les chapitres précédents.

Lorsque la philosophie se trouve en présence d'un fait nécessaire, elle a pour devoir de le constater. La certitude est un fait de ce genre : disputer sur *l'existence* de la certitude, c'est mettre en question la lumière du soleil sous le feu de ses rayons. Le genre humain sait, de science certaine, beaucoup de choses; les philosophes, y compris le sceptique, partagent la certitude du genre humain; le scepticisme absolu est une impossibilité.

Cette question de l'existence de la certitude écartée, la philosophie rentre dans le domaine de la raison. Libre à nous de demander comment s'acquiert la certitude et sur quoi elle repose.

La certitude est, pour l'homme, comme une annexe

de la vie; c'est un résultat spontané du développement des facultés de l'esprit. La certitude est naturelle, indépendante des opinions et, par conséquent, elle précède toute philosophie. C'est pourquoi, bien qu'elles importent à la connaissance des lois qui régissent notre esprit, les questions sur la certitude ont toujours été, seront toujours stériles en résultats pratiques. Il ne faut pas l'oublier; cette ligne de démarcation sauvegarde contre les erreurs de l'abstraction, non-seulement l'individu, mais la société tout entière. De la sorte, avant de commencer les recherches, la philosophie et le bon sens contractent alliance et se promettent de marcher d'accord.

L'examen des fondements de la certitude amène la question du premier principe des connaissances humaines: ce premier principe existe-t-il? Quel est-il?

Cette question se peut entendre de deux manières: Il s'agit d'une vérité première contenant toutes les autres vérités, comme la semence contient la plante, ou il s'agit seulement d'un point d'appui. A la première interprétation se rapportent les questions sur la science transcendantale; à la seconde les disputes des écoles sur la prééminence de certaines vérités, sur les droits qu'elles peuvent avoir à la dignité de premier principe.

Si la vérité existe, il existe des moyens de la connaître. De là les questions sur la valeur des criterium.

Dans l'ordre des êtres, la vérité, origine de toutes

les vérités, c'est Dieu. Dans l'ordre intellectuel absolu, la vérité, principe de toutes les autres, c'est encore Dieu. Dans l'ordre intellectuel humain il n'existe point de vérité première; il n'en existe ni de l'ordre réel ni de l'ordre idéal. La philosophie du *moi* ne peut fonder la science transcendantale. La doctrine de l'identité absolue est une absurdité; de plus, elle n'explique rien.

Suit le problème de la représentation. Il peut y avoir représentation d'identité, de causalité, ou d'idéalité. La troisième diffère de la seconde, mais s'appuie sur elle.

Indépendamment du problème de la représentation, nous avons examiné celui de l'intelligibilité immédiate; problème difficile, mais sans lequel on n'aurait point la connaissance complète du monde des intelligences.

On ne dispute sur la valeur des différents principes et sur leurs droits au titre de principes fondamentaux, que par une confusion d'idées. Pourquoi comparer des choses profondément distinctes ? Le principe de Descartes est l'énonciation d'un simple fait de conscience; le principe de contradiction est une vérité objective, condition indispensable de toute connaissance. Celui qu'on nomme principe des cartésiens est l'expression d'une loi de notre entendement. Tous trois sont nécessaires, chacun dans son espèce, et en son lieu. Nul d'entre eux n'est entièrement indépendant. En détruire un, c'est bouleverser l'intelligence.

Nos divers criterium se peuvent réduire à trois : la conscience ou sens intime, l'évidence, l'instinct intellectuel ou sens commun. La conscience embrasse tous les faits présents à notre âme d'une manière immédiate, comme purement subjectifs. L'évidence s'étend à toutes les vérités objectives sur lesquelles notre raison s'exerce. L'instinct intellectuel est l'inclination naturelle à l'assentiment, dans un ordre de faits placés en dehors du sens intime et de l'évidence.

L'instinct intellectuel nous oblige à donner aux idées une valeur objective; dans ce cas, il se mêle aux vérités d'évidence; on le confond habituellement avec l'évidence.

Lorsque l'instinct intellectuel s'exerce sur des objets non évidents, et qu'il nous incline à croire, on le nomme *sens commun*.

La conscience et l'instinct intellectuel forment les autres criterium.

Le criterium de l'évidence implique deux choses : l'apparence des idées, c'est un fait de conscience; et la valeur objective, réelle ou possible des idées, qui relève de l'instinct intellectuel.

Le témoignage des sens embrasse pareillement deux parties : la sensation, comme purement subjective; elle appartient à la conscience ; la croyance à l'objectivité de la sensation; cette croyance relève de l'instinct intellectuel.

L'autorité du témoignage humain relève des sens qui nous mettent en rapport avec nos semblables, et de l'instinct intellectuel qui nous incline à y croire.

On ne peut prouver toutes choses; cependant, tout criterium doit supporter l'examen de la raison. Le criterium de la conscience est un fait primitif de notre nature; nous trouvons dans celui de l'évidence la condition indispensable de la raison même; l'instinct intellectuel, qui nous porte à objectiver les idées, nous révèle pareillement une imprescriptible loi de notre esprit. Le criterium de sens commun, proprement dit, est l'assentiment instinctif de la raison à des vérités que l'examen reconnaît comme hautement raisonnables. Nous constatons, dans celui des sens et de l'autorité humaine, la même chose que dans le sens commun; ce criterium satisfait aux nécessités de la vie sensitive intellectuelle et morale.

Les divers criterium ne s'excluent pas, ils se fortifient l'un l'autre. Ni la nature ne lutte contre la raison, ni la raison contre la nature; nécessaires toutes deux, elles nous dirigent avec certitude, bien que ni l'une ni l'autre ne soient exemptes d'erreur, parce qu'elles relèvent d'un être faible et borné.

340. Une philosophie qui ne considère l'homme que sous un seul aspect est une philosophie incomplète, qui sera bientôt une fausse philosophie; devenir exclusif, c'est se placer sur le bord de l'erreur. Cette observation est surtout vraie à propos de la certitude.

Il est bon de soumettre à l'analyse les sources de la vérité; mais prenons garde que les détails ne nous cachent l'ensemble. Concevoir d'avance un système et tout ployer à ses exigences, c'est mettre la vérité

sur le lit de Procuste. Rien de plus beau que l'unité ; mais ne soyons point plus exigeants que la nature ; n'oublions pas qu'il s'agit, pour nous, de chercher la vérité à l'aide de moyens humains, et proportionnellement à nos lumières. Les facultés de notre esprit sont soumises à certaines lois ; nul ne peut s'en affranchir.

Développer simultanément nos facultés, non-seulement pour acquérir la certitude du vrai, mais pour trouver le vrai ; loi constante, impérieuse de notre nature. L'homme est un et multiple à la fois ; un dans son esprit, divers dans ses facultés ; et telle est la complication du corps auquel son esprit est uni, qu'on a pu nommer ce corps un microcosme. Les facultés de l'homme sont dans un rapport intime et réciproque ; l'influence qu'elles exercent les unes sur les autres est incessante ; les isoler, c'est les mutiler et quelquefois les anéantir. Cette observation est de la plus haute importance ; elle signale le vice fondamental de toute philosophie exclusive.

Les sensations sont les matériaux que l'entendement est appelé à mettre en œuvre, elles stimulent l'intelligence. En unissant l'âme au corps, le Créateur a voulu que les services fussent réciproques. De là cette correspondance merveilleuse entre les impressions du corps et les affections de l'esprit. Que l'organisme ait une action véritable sur l'âme, ou qu'il ne soit qu'une occasion pour une causalité supérieure, l'âme a besoin du corps comme d'un moyen, comme d'un instrument. « L'homme est une intelligence servie par des organes. »

S'il était vrai que l'homme, dépouillé de sensations, conservât la faculté de penser, il penserait à la manière d'un pur esprit. Plus de rapports avec le monde extérieur. Il cesserait d'être homme selon le sens véritable du mot. Dans cette hypothèse, le corps devient un hors-d'œuvre.

Admettons les sensations sans la raison, l'homme descend au niveau de la bête. Il sent, il ne pense pas. Les impressions qu'il éprouve, il ne les comprend ni ne les combine, car il ne peut réfléchir. Elles se succèdent fatalement en lui comme des phénomènes isolés qui ne conduisent à rien, ne prouvent rien, ne sont rien; affections particulières, obscures, sans liaisons d'aucune espèce, dont il n'a pas le secret, dont il ne saurait se rendre compte à lui-même. Impossible, alors, de comprendre les rapports de l'homme avec le monde extérieur. Les animaux objectivent leurs sensations, du moins s'il faut en croire les apparences et l'analogie; mais leur manière d'objectiver diffère essentiellement de la nôtre. Prenons le sommeil pour exemple. Si les animaux rêvent, et l'on ne saurait en douter, croyez-vous qu'ils distinguent, comme nous, le songe de la réalité? Cette distinction suppose une certaine réflexion sur les actes qui s'accomplissent durant la veille et durant le rêve, une certaine comparaison entre l'ordre et la constance des uns, et le désordre, l'inconstance des autres; réflexion qui commence dès l'enfance chez l'homme, et qui se continue, même à son insu, durant toute la vie. Quand les images du

sommeil ont été très vives, nous restons quelquefois incertains, au réveil, s'il y a rêve ou réalité. Or, ce doute passager suppose une réflexion comparative entre les deux états. Que faisons-nous pour le résoudre? Nous nous demandons où nous sommes. Le lieu, le silence de la nuit, les ténèbres, etc., nous avertissent que la vision passée n'a point de rapport avec notre état présent, et que, partant, *c'est un rêve*. Otez la réflexion, le réveil continue le songe, les deux ordres de sensations demeurent confondus.

L'infaillible instinct accordé aux animaux et refusé à l'homme ne prouve-t-il point que la raison nous a été donnée pour apprécier les sensations?

Donc, il n'est pas de criterium entièrement isolé; ils s'appuient, se complètent les uns les autres, et, chose remarquable, les vérités admises par l'humanité tout entière sont appuyées par tous les criterium à la fois.

Les sensations nous portent, d'instinct, à reconnaître l'existence du monde extérieur; soumettez cette croyance à l'examen de la raison, celle-ci vient en aide aux sens en invoquant les idées générales de cause et d'effet. L'entendement connaît certains principes et les admet comme des vérités nécessaires. Soumettez ces principes à l'expérience des sens, ceux-ci les confirment dans la mesure de leur perfection propre, ou dans la mesure de perfection des instruments qu'ils emploient. « Tous les rayons d'un même cercle sont égaux. » Vérité nécessaire; les sens ne voient point de cercle parfait, mais ils voient que les

rayons se rapprochent d'autant plus de l'égalité que l'instrument avec lequel on construit le cercle est plus parfait. « Tout changement a une cause. » Les sens ne peuvent confirmer la proposition dans son universalité, car, par nature, ils sont limités à un certain nombre d'expériences; toutefois, si l'on invoque leur témoignage, ils trouvent l'ordre de dépendance dans la succession des phénomènes.

Nos sens se viennent réciproquement en aide; ils exercent l'un sur l'autre un mutuel contrôle, lorsqu'il y a doute sur la correspondance entre la sensation et son objet. Nous croyons entendre le bruit du vent; pour confirmer le témoignage de l'ouïe, nous en appelons à la vue; nous consultons le mouvement des arbres. Un objet nous apparaît confusément; nous nous approchons et nous touchons.

Nos facultés intellectuelles et morales se prêtent pareillement comme une sorte de concours fraternel. Les idées rectifient les sentiments, les sentiments rectifient les idées. Parmi celles-ci, quelques-unes servent aux autres de pierre de touche et déterminent leur valeur. Il en est de même des sentiments. La pitié qu'inspire le patient incline à l'indulgence; l'indignation que le sort de la victime inspire contre le criminel incline à punir. Ces deux mouvements de l'âme ont leur bon côté; mais l'un pourrait engendrer l'impunité, l'autre endurcir le cœur et le rendre cruel. Le sentiment de la justice est appelé à servir de modérateur. Mais ne devons-nous pas craindre que cette justice ne porte des jugements trop ab-

solus? La justice est une; les circonstances sont multiples et les peuples différents. La justice ne voit que les degrés de culpabilité; elle prononce d'une manière absolue; conçue de la sorte, elle devient injuste; mais ici surviennent des idées d'un autre ordre, par exemple l'amendement du coupable combiné avec la réparation faite à la victime; ajoutez-y les idées de convenance publique, qui ne répugnent point à la saine morale; ces idées peuvent modifier et modifient en effet l'application.

Point de vérité complète ou de bien parfait sans harmonie; l'harmonie est une loi de notre nature. Nous ne pouvons embrasser d'un regard la vérité infinie, dans laquelle toutes les vérités sont une seule vérité, tous les biens un seul bien; mais, coordonnés que nous sommes avec un monde d'êtres finis et par conséquent multiples, nous avons besoin de différentes puissances, nous avons besoin de facultés multiples qui nous mettent en contact avec cette variété de vérités finies, de biens finis; et comme ces facultés ont un même principe, une même fin, elles sont soumises à l'harmonie qui est l'unité dans la multiplicité.

341. Cette doctrine arrache la philosophie au scepticisme; loin d'exclure l'examen, elle l'étend et le rend plus complet. Déclarons hautement son principal avantage; elle retient la pensée dans les régions du bon sens, et ne fait point du philosophe un être à part. La philosophie ne se peut vulgariser jusqu'à devenir une science populaire, et c'est un malheur;

mais qu'a-t-elle besoin de s'isoler dans l'absurde? Empêchons-la de dégénérer en philosophisme. Exposition des faits, examen consciencieux, langage clair : je ne puis concevoir autrement une bonne philosophie. Qu'on le comprenne bien! ces qualités n'excluent point la profondeur, à moins que ce mot ne signifie ténèbres. Les rayons du soleil éclairent les régions les plus reculées de l'espace; la lumière est partout.

342. Telle n'est point l'opinion de certains philosophes de notre temps. En étudiant les fondements de la science, ils croient nécessaire d'ébranler le monde. Pour moi, je n'ai pu me persuader que la mission de la philosophie fût d'entasser des ruines, et que pour examiner il fallût détruire. Je vais, par un apologue, rendre sensible l'extravagance de ces prétendus maîtres de la sagesse, au risque de scandaliser, par ma simplicité, leur sublime profondeur. Au reste, le lecteur doit avoir besoin de repos s'il m'a suivi à travers tant de traités obscurs que je serais heureux d'avoir rendus intelligibles, impuissant que j'étais à les rendre attrayants!

Une famille noble, opulente et nombreuse, possède de magnifiques archives; là sont déposés les titres de sa noblesse, de ses alliances, de sa fortune. Parmi les documents, il en est quelques-uns que la forme des caractères, leur vétusté, les altérations, rendent d'une lecture difficile; on soupçonne que plusieurs de ces documents sont apocryphes; mais le plus grand nombre est authentique; il n'existe pas d'autre collection.

Survient un curieux, un antiquaire; il promène son regard sur les rayons encombrés, et dit : ceci est une confusion. Pour distinguer le vrai du faux, pour établir l'ordre dans ce chaos, mettons le feu aux archives, nous examinerons les cendres.

Que vous en semble? Ce curieux c'est le philosophe qui, pour séparer la vérité de l'erreur dans les connaissances humaines, commence par nier toute vérité, toute certitude, toute raison.

On dira peut-être : il ne s'agit point d'une négation, mais d'un doute.

Douter de toute vérité, c'est détruire la vérité; douter de toute certitude, c'est nier la certitude; douter de toute raison, c'est anéantir la raison.

Les lois de la prudence et du bon sens sont les mêmes dans les petites que dans les grandes choses. Suivons notre apologue, et demandons-nous ce qu'il y aurait à faire dans l'hypothèse présente, selon le bon sens et la prudence.

Inventorier tous les titres sans exception, les classer provisoirement afin de faciliter l'examen, réservant pour la fin la classification définitive ; noter avec soin les dates, la forme des caractères dans les manuscrits, les rapports de ces caractères aux dates, et constater ainsi leurs degrés d'ancienneté. Voir si, dans tel casier, ne se trouvent point quelques textes primitifs se rapportant à d'autres textes plus anciens, qui constatent l'origine de la famille. Établir une méthode claire et sûre pour distinguer ce qui est ancien de ce qui ne l'est pas; se garder de ramener

tous les documents à un seul document, en exigeant une unité que rien n'établit, car il existe peut-être plusieurs actes primitifs et fondamentaux parfaitement distincts et indépendants. Même après avoir séparé les titres apocryphes des titres réels, il serait à propos de ne rien jeter au feu; une pièce apocryphe peut mettre sur les traces d'une autre qui ne l'est point, aider à l'interprétation des pièces authentiques, et dans tous les cas servir à l'histoire des archives.

L'esprit humain ne fait retour sur lui-même, il ne s'étudie lui-même qu'après de longs développements, après une longue éducation. Le moment venu, il découvre en lui un ensemble de sensations, d'idées, de jugements, d'affections de toutes sortes, dans un inextricable mélange. Plus encore; il n'est pas seul dans le monde; il vit dans un rapport intime d'idées, de sensations, de jugements, avec des êtres semblables à lui; ses facultés réagissent l'une sur l'autre; elles subissent l'influence d'une multitude d'êtres dissemblables, infiniment variés, dont l'ensemble forme notre univers. Pour se rendre compte de ce qui l'entoure, pour étudier et lui-même et l'univers, l'esprit humain fera-t-il de l'univers et de lui-même un monceau de cendres, sans espoir, comme le phénix, de s'élancer vivant du bûcher? Image vraie de ceux qui, pour devenir philosophes, commencent par nier toutes choses ou par douter de toutes choses. Choisira-t-il, au hasard, un fait, un principe, disant : « Puisqu'il me faut un point d'appui, ceci sera la

pierre sur laquelle je fonderai la science. » Ou bien, dédaignant l'analyse et fermant les yeux au jour, fera-t-il entendre cet absurde blasphème : « Tout est un ; rien n'existe en dehors de l'unité absolue ; je me tiens à ce principe et ne veux pas en sortir. » Non, non! telle n'est point la destinée de l'intelligence. Se connaître elle-même, et partant étudier, classer ses facultés, les apprécier selon leur valeur; loin de débuter par des efforts insensés et ridicules contre la nature, prêter aux conseils de la nature une oreille attentive; voilà les devoirs de l'intelligence, voilà son éternel honneur.

Point de philosophie sans philosophes; point de raison sans un être raisonnable ; donc, la préexistence du *moi* est une nécessité. Point de raison possible si l'on admet cette contradiction : être et n'être pas en même temps; donc toute raison suppose la vérité du principe de contradiction. Lorsqu'on étudie la raison, c'est la raison qui étudie; la raison a besoin de règles, de lumière; donc, tout examen suppose cette lumière, c'est-à-dire l'évidence, et la légitimité de son criterium. L'homme ne se fait point lui-même; il se trouve fait; il ne fixe pas les conditions de son être; il les trouve imposées. Ces conditions sont la loi de sa nature : pourquoi lutter contre elles? « Outre les préoccupations factices, dit Schelling, il en est de *primordiales* qui tiennent non à l'éducation, mais à *la nature;* principes de connaissances pour *tous* les hommes; *écueils* pour les libres penseurs. » Pour moi, je ne prétends point m'élever au-dessus de *tous*

les hommes; je ne veux pas me mettre en lutte avec la nature; si je ne puis être philosophe sans cesser d'être homme, j'abandonne la philosophie et je me range du côté de l'humanité.

FIN DU LIVRE PREMIER.

# LIVRE DEUXIÈME.

## DES SENSATIONS.

### CHAPITRE Ier.

**De la sensation en elle-même.**

1. La sensation, considérée en elle-même, n'est qu'une simple affection intérieure, mais elle est presque toujours accompagnée d'un jugement plus ou moins explicite, plus ou moins remarqué par celui qui sent et juge. Exemple : Je vois, à portée du regard, deux ornements d'architecture qui me paraissent parfaitement semblables. Distinguons deux choses dans cette sensation.

1° L'affection intérieure que nous appelons *voir*... En ceci, le doute est impossible. Veille ou sommeil, bon sens ou folie, que les ornements d'architecture soient ou ne soient point semblables, qu'ils existent ou n'existent pas, il n'importe ; le phénomène que j'appelle *voir* se produit en moi.

2° Le jugement par lequel j'affirme, non pas seulement que je suis affecté de cette manière, mais qu'en réalité les deux ornements existent, qu'ils sont placés devant moi, qu'ils sont en relief tous les deux. Ici,

l'erreur est possible. Je dois tenir compte du sommeil, du délire ; je puis être trompé par une glace qui réfléchit l'objet d'une certaine manière ; je puis être trompé par un jeu d'optique, ou par une peinture habile ; enfin, l'un des deux ornements peut être un véritable relief et l'autre une surface plane.

Ainsi, même en admettant l'existence du fait intérieur appelé sensation, il peut arriver :

1° Que l'objet extérieur de cette sensation n'existe pas ;

2° Que l'objet existe, mais non à la place qu'on lui assigne ;

3° Qu'il soit autre que des ornements d'architecture ;

4° Que les ornements soient tous deux des peintures et partant des surfaces, ou que l'un soit un plan et l'autre un relief.

Que conclure de là ? que la simple sensation n'a point un rapport nécessaire avec l'objet externe, puisqu'elle peut exister et que souvent elle existe en effet, sans objet réel.

Cette correspondance entre le subjectif et l'objectif relève du jugement qui suit la sensation, non de la sensation elle-même.

Si les animaux objectivent les sensations comme il est probable, l'instinct supplée en eux au jugement. Il en est de même de l'homme avant qu'il ait acquis l'usage des facultés intellectuelles.

Donc, la sensation considérée en soi ne porte point témoignage ; fait purement intérieur, simple

affection sensible. S'il y a eu réellement action d'un objet externe sur nos organes, si cet objet est tel qu'il paraît être, elle n'a pas à le discerner.

2. Supposons que l'animal soit réduit au sens du toucher et que ce sens, loin d'être perfectionné comme dans l'homme, ne réponde qu'à certaines affections de chaleur ou de froid, de sec ou d'humide; que cette sensibilité est loin de la sensibilité humaine! L'une touche encore pour ainsi dire à l'insensible, l'autre s'approche déjà des régions de l'intelligence. La représentation sensible, dans l'homme, est si variée, si étendue, qu'elle reproduit tout un monde et pourrait reproduire une infinité de mondes. L'homme se trouve placé au premier degré de l'échelle, au moins en ce qui tombe sous son observation; mais qui pourrait assigner le plus haut degré possible?

3. Quelque développée, quelque parfaite que nous supposions la sensibilité, cette faculté reste bien loin de l'intelligence; admettons, pour les facultés sensitives, une perfectibilité indéfinie, elles ne s'élèveraient point à la sphère de l'intelligence proprement dite; leur perfectibilité serait d'un ordre différent, mais ne se confondrait jamais avec celle des êtres intellectuels. La différence tient à la nature même des choses; abîme que rien ne peut combler. Perfectionnez une couleur à l'infini, elle ne deviendra jamais une saveur, un son, une odeur. La perfectibilité est circonscrite à l'ordre respectif des êtres. Donc, la sensation ne saurait devenir intelligence.

Cette observation réfute une des plus funestes er-

reurs de notre époque. Selon quelques philosophes, l'univers est le produit d'une force mystérieuse, qui, se déployant par un mouvement spontané mais nécessaire et permanent, va engendrant les êtres et transformant les espèces dans une progression continue. Ainsi l'organisme végétal, devenu parfait, produit les facultés animales; celles-ci se convertissent, à leur tour, en facultés sensitives; à mesure qu'elles vont progressant, dans l'ordre des sensations, elles se rapprochent de la région de l'intelligence qu'elles atteignent enfin. Ce système n'est pas sans analogie avec celui qui fait de l'intelligence une sensation transformée; ainsi se trouve effacée la ligne qui sépare les êtres intelligents de ceux qui ne le sont point. Les sensations de l'huître pourraient se transformer en une compréhension supérieure à celle de Bossuet et de Leibnitz; le développement des facultés de l'homme-statue serait le symbole du développement de l'univers.

4. On a pu remarquer déjà que je n'entends parler ici que de la faculté sensitive en elle-même, abstraction faite de ses relations avec les objets extérieurs. Ainsi dans le mot *sensation* je comprends toutes les affections des sens, qu'elles soient actuellement produites, ou qu'elles soient de souvenir, ou d'imagination, c'est-à-dire les affections à tous les degrés, du moment qu'il y a conscience immédiate et directe de ces sensations, ou qu'elles sont présentes à l'être qui les éprouve, jusqu'à cette limite extrême où commence l'intelligence proprement dite.

Je n'entreprendrai point de tirer la ligne de démarcation qui sépare la sensibilité de l'intelligence; un pareil travail demanderait des études étendues et profondes sur la sensation comparée à l'idée; ce n'est pas ici la place. Toutefois il n'est point hors de propos, pour éviter toute confusion, dans une matière si délicate, où la plus légère erreur peut avoir des conséquences très graves, d'en signaler l'existence.

5. En quoi consiste la sensation? Quelle est sa nature intime? Nous savons seulement qu'elle est une modification de notre être; il nous est impossible de l'expliquer; nulle parole ne saurait en donner l'idée. Enseignez à l'aveugle de naissance tout ce que les philosophes ont écrit ou dit sur la lumière ou les couleurs, il n'imaginera jamais ce que sont les couleurs et la lumière.

Ici, l'expérience est le seul maître. Supposons, en effet, que dans un homme le sens de la vue soit altéré de telle sorte, que la couleur verte lui donne constamment la sensation du jaune et réciproquement; il ne sortira jamais de son erreur. Il n'arrivera jamais à soupçonner que, durant toute sa vie, il s'est servi de ces deux mots vert et jaune dans un autre sens que le reste des hommes.

6. L'analogie, en même temps qu'un instinct naturel, nous incline à croire que les animaux ne sont point de simples machines et qu'ils éprouvent des sensations, que la faculté de sentir est répandue dans l'univers à des degrés différents, mais avec une profusion merveilleuse.

Notre expérience ne s'étend pas au delà du globe que nous habitons ; pouvons-nous assigner à la vie sensitive les limites de notre expérience ? Même sur notre globe, l'imperfection de nos sens et des instruments qui leur viennent en aide circonscrit l'observation. Jusqu'où se prolonge la chaîne de la vie ? Où se trouve son dernier anneau ? Les êtres que nous nommons inanimés ne participent-ils point en quelque chose à cette faculté mystérieuse ? Le monde est-il composé de monades douées d'une certaine perception, comme le prétend Leibnitz ? Hypothèse sans fondement, nous l'avons déjà vu ; mais puisque nos moyens d'observation sont si bornés, ne nous hâtons pas de circonscrire le monde vivant dans les limites de notre intelligence.

7. On parle en général de la faculté de sentir comme d'un phénomène d'un ordre très inférieur ; il en est ainsi, en effet, quand on la compare aux facultés intellectuelles, ce qui ne fait point que cette faculté ne soit, en elle-même, pleine de merveilles et de mystères.

Sentir !... Prérogative immense ! Comparez la matière inerte à l'être sensible ; quelle distance dans l'échelle des êtres. L'être insensible existe, mais il ignore qu'il existe. En lui, il n'y a que lui. L'être sensible sent son être ; il y a en lui autre chose que lui-même; tout ce qu'il sent, tout ce qui se manifeste en lui. Entouré de toutes parts d'existences qui le pressent, l'être insensible reste isolé dans une solitude profonde, absolue. L'être sensible, même alors qu'il est

seul, peuple l'univers de ses créations sans nombre.

8. L'idée du *moi* se peut appliquer, en quelque sorte, à tout être sensible. La sensation suppose un être *permanent* ayant conscience du *transitoire*, c'est-à-dire un être *un* au milieu de la *multiplicité*. Donc tout être sensible, s'il était capable de réflexion, pourrait dire à sa manière, *moi*. En effet, il est constant que dans la *diversité* des sensations qu'il éprouve, l'être sensible reste le *même être*. Rompez cet enchaînement, détruisez cette unité, il ne s'agit plus d'*un* être sensible, mais d'une *succession* de sensations de phénomènes sans connexité.

9. Toute sensation implique conscience directe, la sensation n'étant autre chose, pour l'être qui l'éprouve, que la présence du phénomène; dire que l'on sent, sans avoir conscience de ce que l'on sent, serait contradictoire. Une sensation éprouvée est une sensation présente; on ne conçoit pas une sensation non présente, c'est-à-dire non sentie; véritable absurdité. (V. liv. I, chap. XXIII, par. 226.)

10. Toute sensation suppose présence, ou si l'on veut, conscience directe d'elle-même; mais toute sensation ne suppose point une représentation. Cette distinction n'est pas sans importance. Les sensations de l'odorat, du goût, de l'ouïe ne sont point représentatives; elles restent en elles-mêmes et dans leur objet; je veux dire que l'être qui les éprouve pourrait se croire dans une solitude absolue et sans relations avec d'autres êtres. Mais les sensations du toucher et de la vue, surtout celles de la vue, sont

essentiellement représentatives. Bien qu'immanentes, comme les premières, elles impliquent relation avec d'autres êtres, non comme avec de simples *causes*, mais comme avec des *individualités* représentées dans la sensation.

Les êtres sensibles doués de la faculté représentative paraissent appartenir à un ordre de beaucoup supérieur aux autres ; indépendamment de la conscience, ces êtres portent en eux une force mystérieuse par laquelle ils découvrent en eux-même un monde tout entier.

11. Quel est le degré le plus parfait de la vie sensitive? Quel est le plus imparfait? Questions insolubles pour nous. Toutefois, en présence de cette échelle incommensurable selon laquelle la vie est distribuée, nous pouvons conjecturer ce qu'est la puissance de la nature. Laissons-lui ses secrets ; c'est assez de les soupçonner.

---

## CHAPITRE II.

### La matière est insensible.

—

12. La sensibilité nous révèle un ordre d'existences distinctes de la matière. Quelque parfait qu'on le suppose, l'organisme, purement matériel, ne s'élève jamais à la sensation. La matière est, d'une manière absolue, incapable de sentir; ainsi les phéno-

mènes de l'intelligence, comme ceux de la sensation, restent inexpliqués dans les systèmes matérialistes.

Nous ignorons, il est vrai, quelle est la nature intime de l'être sensible, quelle est la nature intime de la matière ; mais il nous suffit pour affirmer, en toute sécurité, que ces êtres appartiennent à deux ordres entièrement distincts, de connaître leurs propriétés essentielles. Pour démontrer qu'il y a contradiction absolue entre deux choses, il n'est point nécessaire de connaître leur essence. Les propriétés constitutives de deux figures géométriques nous sont inconnues; laissons-nous pour cela de voir que ces figures sont différentes, qu'il est impossible de les confondre?

Un être matériel est un être composé, n'importe la propriété constitutive de cet être. Une matière qui n'aurait point de parties ne serait point matière. L'être composé, bien qu'il soit *un*, en ce sens que les parties qui le composent sont unies et tendent à une même fin, est toujours un assemblage de plusieurs êtres, puisque l'union des parties n'empêche point qu'elles soient distinctes. Si l'être composé pouvait sentir, la sensibilité ne serait qu'un assemblage de sensibilités.

Il est incontestable que la sensation appartient essentiellement à l'être *un* et qu'on ne peut la diviser sans la détruire ; donc nul être composé n'est capable de sensation ; donc la matière, quelle que soit la supériorité de son organisation, ne peut sentir.

Les sensations sont multiples et variées, l'être qui

sent est *un;* l'expérience individuelle et l'analogie nous l'apprennent; c'est le même être qui entend, qui voit, qui goûte, etc.; le même être qui se rappelle ses sensations lorsqu'elles ont disparu, qui les recherche ou les fuit, selon qu'elles lui sont agréables ou douloureuses, qui jouit des unes, que les autres font souffrir. Cette unité fait partie de l'idée de l'être sensible; de telle sorte que si ce sujet *commun* de toutes les sensations, *un* au milieu de la multiplicité, *identique* et divers, *permanent* bien que successif, ne se trouvait point dans l'animal, celui-ci ne serait pas un être sensible dans le sens que nous donnons à ce mot; il ne sentirait pas, puisque toute sensation suppose *un* être affecté, *un* être qui perçoit.

Imaginer un flux et reflux de sensations, sans aucun lien, sans unité d'aucune espèce, c'est nier l'être sensible; je ne vois plus qu'une série de phénomènes dont chacun présente en particulier les mêmes difficultés qu'ils offrent tous ensemble, à savoir la nécessité d'un être *un* qui les éprouve.

13. Prenons un composé de deux parties A et B, et voyons s'il peut acquérir la sensation de la couleur. Si nous supposons les deux parties du composé sensibles, chacune d'elles perçoit la couleur tout entière, ou seulement une portion de la couleur; mais si chacune d'elles la perçoit tout entière, l'une des deux parties est inutile. Que si chaque partie ne perçoit qu'une portion de la couleur, voilà la couleur divisée. Que l'on nous dise ce qu'est une couleur divisée?

Acceptons cette division imaginaire, le phénomène n'en reste pas moins inexpliqué, puisque la partie sentie par A ne l'étant point par B, il ne saurait en résulter une sensation complète.

Supposerons-nous que les parties A et B se mettent en rapport et se communiquent, réciproquement, la fraction de couleur qu'elles ont perçue? Mais alors A sentira donc, outre sa part, la part que lui communiquera B; à quoi sert B si la partie A peut tout sentir? Pourquoi ne point placer en A la sensation primitive tout entière? Hypothèse insensée! Pour former la sensation totale, une communication successive et réciproque des parties deviendrait indispensable, chacune de ces parties devant sentir sa part de sensation et la part de toutes les autres. De la sorte il se formerait non une sensation unique, mais mille sensations. Ce qui implique non pas un être sensible, mais autant d'êtres sensibles qu'il y a de parties dans le composé.

D'ailleurs, cette hypothèse de la communication des parties vient à l'appui de notre système, puisqu'elle reconnaît la nécessité de l'unité pour constituer la sensation. Ainsi la sensation totale ne se pourrait établir que par la communication des parties, et c'est pour cela que l'on ferait participer chaque partie l'une de l'autre; mais dans quel but? afin que chaque partie éprouvât la sensation tout entière. Donc la sensation doit se trouver tout entière dans un seul sujet; donc en même temps que l'on nie l'unité, on reconnaît qu'elle est nécessaire.

14. Ou ces deux parties A et B seraient simples ou elles ne le seraient point. Simples, que devient le matérialisme : dire que la sensation relève de l'organisme et cependant la placer dans un être simple, n'est-ce pas une contradiction? Le simple exclut toute idée d'organisation ; point d'organisation sans parties organisées. Si l'on admet l'existence de l'être simple, si l'on place en lui la sensation, l'organisme sera, je le veux, un moyen, une condition indispensable à la réalisation du phénomène, mais il n'en sera pas le sujet. Ce sujet, c'est l'être simple.

Que si ces parties ne sont pas simples, elles seront composées d'autres parties ; et dans ce cas, mêmes observations que pour les premières ; il faut en venir à des êtres simples ou procéder jusqu'à l'infini. Admettez-vous cette progression ? l'être sensible ne sera plus un seul être, mais un nombre infini d'êtres ; les difficultés que nous présentaient les deux parties A et B se multiplieront infiniment, chaque être sensible comprenant non pas un seul être, mais une infinité d'êtres, chaque sensation une infinité de sensations.

15. Ici se présente une difficulté très grave. La matière est incapable de sentir ; l'âme des animaux n'est point matière ; donc elle est esprit, ce que l'on ne peut admettre.

Précisons le sens des mots, la difficulté disparaît. Immatériel n'est pas la même chose qu'esprit ; tout esprit est immatériel, mais tout être immatériel n'est pas esprit. Immatériel exprime négation de

matière; esprit signifie quelque chose de plus; nous entendons par esprit un être simple, doué d'intelligence et de libre arbitre. L'âme des animaux peut donc n'être point matière, sans être spirituelle.

Ce qui n'est point corps est esprit, dit-on; point de milieu entre ces deux classes d'êtres. Pourquoi? Sur quelles raisons s'appuie cette affirmation absolue? Que l'on dise, point de milieu entre le matériel et l'immatériel, je le comprends, parce qu'en effet l'affirmation et la négation n'admettent pas de terme moyen. Toute chose est ou n'est point; mais l'idée esprit contient plus qu'une négation de la matière, à savoir l'idée d'un principe actif, intelligent et libre.

16. On nous demandera peut-être quelle est la nature de l'âme des bêtes; eh! demanderai-je, à mon tour, la nature de la plupart des choses qui tombent sous notre observation, quelle est-elle? Connaissons-nous les êtres immatériels en eux-mêmes? Notre âme immortelle, la voyons-nous intuitivement? Elle nous est révélée par ses actes, dont nous avons conscience. C'est de la même manière, c'est par ses actes, c'est-à-dire par sa faculté de sentir que l'âme sensitive nous est connue. Nous savons qu'elle n'est point matière, parce que la matière est incapable de sensation. Les raisons en vertu desquelles nous pouvons affirmer de notre âme qu'elle est un être simple, un principe actif, doué d'intelligence et de liberté, nous autorisent à conclure que l'âme des animaux est un être simple doué de la faculté de sentir, doué d'instincts et d'appétits dans l'ordre sensible.

La nature de ce principe actif m'est inconnue; mais ses actes me le montrent comme une force supérieure à la matière, comme une de ces mille activités qui vivifient le monde. Cette activité vivifiante se découvre à moi dans une portion de matière admirablement organisée; organisation qui n'a d'autre fin que l'exercice harmonique des facultés de l'être vivant que nous nommons animal. L'ignorance où je suis sur la nature de cette force ne saurait m'empêcher d'affirmer son existence, puisque les phénomènes me la révèlent d'une manière incontestable.

17. Quelle sera, cependant, la destinée de ces âmes ou de ces forces, quand l'organisme qu'elles vivifient sera détruit? Ne pouvant se décomposer, puisqu'elles n'ont point de parties, rentreront-elles dans le néant? La vie leur sera-t-elle conservée en attendant qu'elles président à une organisation nouvelle?

Question multiple : nous allons examiner séparément chacune des parties qu'elle renferme.

Si l'âme des animaux n'est point composée, elle ne peut périr par désorganisation; désorganisation suppose organisme. Ainsi l'âme des animaux ne se peut corrompre, puisque l'incorruptibilité est le propre de tous les êtres qui ne sont point composés de matière. On ne saurait élever sur ce point la moindre difficulté; mais la question n'est résolue que dans sa partie négative; nous savons seulement que l'âme des bêtes ne se corrompt ni ne meurt par décomposition; reste à sa voir ce qu'elle devient. Prolonge-t-

elle indéfiniment son existence? et de quelle manière?

Sur toutes ces choses la raison ne nous fournit que des conjectures; nous supposons ce qui peut être; nous ne pouvons affirmer ce qui est. La philosophie nous fait entrevoir le possible, elle ne nous montre point la réalité. Seule, l'expérience pourrait résoudre le problème; elle nous fait défaut. Demandez-vous une affirmation; le vrai philosophe devra répondre : Je ne sais. Vous contenterez-vous d'un peut-être; ces questions rentrent dans le domaine du raisonnement et de l'analogie.

18. Rien ne s'anéantit, dit-on communément. Être anéanti signifie cesser d'exister sans qu'il reste rien de l'être. Un corps qui se désorganise cesse d'être comme corps organisé; mais la matière survit. Il n'y a donc pas anéantissement. Rien ne s'anéantit; on l'affirme; peut-on l'affirmer? Selon quelques philosophes, il faudrait distinguer entre les substances et les accidents; ces derniers étant une espèce d'êtres incomplets peuvent s'évanouir sans laisser de traces, mais ce n'est point, à proprement parler, un anéantissement. Nous voyons que certaines choses se transforment d'une manière continue, c'est-à-dire qu'elles sont soumises à une succession d'accidents qui cessent d'exister lorsque le cercle des modifications respectives se trouve accompli. Quant aux substances, il y aurait anéantissement si elles cessaient d'être; mais nulle substance ne cesse d'être. J'ignore ce qu'il y a de vrai dans ce système, car je ne vois point sur quel fondement solide il s'appuie. Si

l'on admet une substance destinée à quelque objet particulier, l'objet cessant, pourquoi lui survivrait-elle ? L'être créé a toujours besoin de l'action conservatrice de l'être créateur ; c'est pourquoi l'on dit que la conservation est une création continue. Lorsque l'objet pour lequel une substance a été créée vient à cesser, pourquoi cette substance ne serait-elle pas anéantie ? Je n'y vois rien qui répugne, soit à la sagesse, soit à la bonté de Dieu. L'ouvrier détruit ou laisse là l'instrument qui ne peut plus lui servir ; Dieu suspend l'action conservatrice, la créature retombe dans le néant. S'il n'est point contraire à la sagesse et à la bonté de Dieu qu'un être organisé se décompose ou cesse d'exister comme organisme, pourquoi lui répugnerait-il qu'une substance, après avoir rempli sa destinée, cessât d'être ? Donc, on peut admettre, en bonne philosophie, que l'âme des animaux meurt avec le corps ou plutôt s'anéantit.

19. Mais supposons qu'il n'en soit point ainsi ; rien ne nous empêche d'admettre leur persistance.

Quelle serait leur destinée ? je l'ignore. Absorbées de nouveau dans l'immense océan de la vie, le Créateur leur assignerait leur emploi. Quelle multitude innombrable d'êtres dont nous ignorons la destination, sans pour cela nier leur existence ou leur utilité ! Pourquoi la force qui vivifiait l'animal ne survivrait-elle point à l'organisme, pour servir à d'autres usages. Lorsqu'une plante se détruit, les principes de vie qui fermentaient en elle sont-ils donc entièrement éteints ? Et ces principes, bien qu'ils n'exercent plus leur ac-

tion sur l'être organisé qui se décompose, cessent-ils d'être utiles dans le mystérieux laboratoire de la nature? Les forces vitales ne sauraient donc s'utiliser qu'en des objets soumis à notre observation? Qui nous l'a dit? Avons-nous pénétré les secrets de la création, savons-nous le dernier mot des lois établies par la sagesse infinie?

La profusion magnifique avec laquelle les matières séminales sont répandues dans la nature, le nombre infini de germes de vie que la science découvre de toutes parts, l'immense quantité de matière que l'être vivant s'assimile et transforme, les mystères de la génération dans l'ordre animal et végétal, tout ne nous révèle-t-il point que dans ce merveilleux univers il existe une multitude innombrable de forces dont l'activité s'exerce sous toutes les formes et dans les plus étonnantes proportions?

Un même principe vital ne peut-il présenter des phénomènes distincts selon les conditions auxquelles il se trouve soumis? La vie du gland n'est-elle pas celle qui, dans le chêne, a bravé durant des siècles la fureur des orages? Si l'expérience ne l'attestait, qui pourrait croire que le même principe qui vivifie le ver informe et repoussant anime le papillon aux ailes d'or? Concluons qu'il n'est contraire ni à la raison ni à l'expérience de supposer que l'âme des animaux, que ce principe de vie, quel qu'il soit, qui réside dans l'organisme, survit à la destruction du corps. Absorbé de nouveau dans le trésor de la nature, il s'y conserve, non comme un être inutile,

mais en exerçant son activité selon les conditions multiples du temps et de l'être[1].

---

## CHAPITRE III.

### Le sommeil et la veille.

20. Le fait de la sensation n'est pas isolé, il se lie à d'autres faits. Nos connaissances sont, en grande partie, le résultat de cette liaison. On a dit hardiment : Il est impossible de démontrer, par la sensation, l'existence des corps ; ce phénomène purement subjectif ne nous autorise point à conclure l'existence d'un objet placé hors de nous. Nos sensations peuvent être considérées comme un ensemble de faits individuels enfermés dans le sanctuaire de notre âme. La difficulté paraît insoluble ; toutefois, à bien regarder au fond des choses, il est facile de s'apercevoir qu'on lui donne une importance qu'elle ne mérite point.

21. La première objection contre le témoignage des sens se tire, ordinairement, de la difficulté que l'on éprouve à distinguer, avec certitude, la veille du sommeil. Nous éprouvons durant le rêve les mêmes sensations que durant la veille. Comment nous assurer que l'illusion n'est pas continuelle ? « Qui démontrerait que la vie entière n'est pas un songe, une illusion

[1] Voyez la note I à la fin du volume.

indéfinissable, ferait plus que n'ont pu faire jusqu'à nos jours tous les philosophes ensemble. » (Lamennais, *Essai sur l'indifférence.*) Je ne saurais voir là qu'une exagération. Examinons, avant toutes choses, si le rêve et la veille diffèrent, non-seulement aux yeux du sens commun, mais à ceux de la raison. L'abbé de Lamennais prétend que seul le consentement commun peut porter un jugement définitif et satisfaisant. Je suis convaincu qu'un raisonnement sévère peut atteindre le résultat où nous conduisent, de concert, le sens intime, le sens commun et le consentement général ; en d'autres termes, notre propre témoignage et celui de nos semblables.

22. L'homme trouve, en lui-même, la certitude d'une différence entre le rêve et l'état de veille. Pour savoir que nous sommes éveillés, nous n'avons nul besoin du témoignage d'autrui.

Nous ne chercherons point les différences de ces deux états dans la clarté, dans la vivacité des sensations ou dans la certitude actuelle qu'elles engendrent. Souvent, durant le rêve, les images perçues sont aussi distinctes qu'elles pourraient l'être durant la veille, et dans ce moment, du moins, la certitude est complète. Qui ne se souvient des joies vives ou des terribles angoisses d'un rêve. Quelquefois, cependant, il nous arrive, au réveil, d'avoir comme la réminiscence d'un doute qui, pour ainsi dire, côtoyait notre songe. Dans le rêve même, nous pressentions le rêve; mais le phénomène est rare. Ce crépuscule de raison réfléchie, qui nous avertit de notre

état et de l'illusion dans laquelle nous sommes, n'est qu'une exception ; en général, tant que le rêve se poursuit, nous n'admettons point de doute à son sujet. Nous serrons un ami dans nos bras, nous pleurons sur une tombe, et nous sentons comme en présence de la réalité.

23. La différence n'est point dans l'incertitude du moment, au contraire, la certitude est complète. Où donc est-elle ? Comment la raison peut-elle parvenir à la signaler ? Comment la philosophie vient-elle à l'appui du sens intime et du sens commun ? C'est ce que nous allons examiner.

Laissant de côté la question du rapport des sensations avec les objets extérieurs, et sans rechercher si, dans tel ou tel cas, leur témoignage est ou n'est point suffisant, mais à les considérer seulement comme des phénomènes de notre âme, nous affirmons que les sensations présentent deux ordres de faits parfaitement distincts et caractérisés : le sommeil et la veille. Notre sens intime atteste cette distinction ; les idéalistes eux-mêmes sont forcés de la reconnaître.

En réfléchissant sur ce qui se passe en nous dès les premiers jours de notre existence, ou plutôt du moment où notre conscience s'éveille, il nous est facile d'observer que nous éprouvons, d'une manière périodique et constante, deux ordres de sensations : les unes, plus ou moins claires, plus ou moins vives, limitées à leur objet, privées du concours du plus grand nombre de nos facultés, sans réflexion sur elle-même ; les autres toujours claires, toujours vives, appuyées

du concours de toutes les facultés, soumises à la réflexion qui les étudie et les compare, en même temps qu'à notre libre arbitre ; à notre libre arbitre qui peut les varier, les modifier, les supprimer ou les reproduire sous mille aspects divers.

Je vois le papier sur lequel j'écris ; je réfléchis sur l'acte que j'appelle voir ; je reprends ou je quitte ma réflexion, je rattache, à mon gré, cette sensation à d'autres sensations, à mille pensées, à mille caprices divers. Ce qui se passe maintenant s'est toujours passé ; je l'éprouve toutes les fois que s'accomplit en moi, pendant la veille, le même ordre de phénomènes.

Mais si je rêve que j'écris, alors même que (c hose rare) les conditions du rêve soient parfaites, je ne me sens point dans l'exercice simultané de mes facultés ; je ne réfléchis point sur l'etat où je me trouve ; je n'ai pas une conscience entière de ce que je fais ; je ne suis pas en pleine possession de moi-même, de cette lumière vive, claire qui, dans l'autre état, inondait tous mes actes et les objets de mes actes. Éveillé, je pense à ce que j'ai fait, à ce que je fais, à ce que je ferai. Je me rappelle mes rêves ; je les juge et les qualifie ; je les compare avec l'ordre, avec la suite rationnelle des phénomènes qui s'offrent à moi durant la veille. Dans le rêve rien de tout cela. Peut-être la sensation sera-t-elle aussi claire, aussi vive, mais ma volonté n'y est pour rien. L'impression est isolée, c'est l'acte d'une seule faculté sans comparaison fixe et constante ; bien plus, le phénomène n'a

qu'une durée très courte; je perds bientôt la conscience de mon être, ou j'entre dans un état nouveau, je m'éveille. Je m'éveille, et des phénomènes clairs, lucides, connus, se reproduisent en moi ; ces phénomènes supportent l'examen de la raison qui les compare entre eux et avec ceux qui les ont précédés. Donc, indépendamment de toute idée du monde extérieur, nous distinguons avec certitude les deux ordres de phénomènes compris dans ces mots : le *rêve* et la *veille*.

Donc arguer, contre la certitude de nos connaissances, de la difficulté que nous éprouvons à distinguer la veille du sommeil, n'est qu'un sophisme sans valeur, puisque le fait sur lequel il s'appuie est complétement faux. Loin de croire à l'impossibilité de distinguer philosophiquement ces deux états, j'ose affirmer que la différence qu'ils présentent est un des faits les plus clairs et les mieux constatés de notre nature.

Cette vérité bien établie, et supposant que personne ne nous demandera de prouver que les sensations du rêve ne relèvent point des objets extérieurs, et que partant elles ne peuvent être invoquées comme moyens d'arriver au vrai, nous passons à une question plus importante et qui offre aussi plus de difficultés.

# CHAPITRE IV.

**Rapport des sensations avec le monde externe. Une hypothèse idéaliste.**

—

24. Nos sensations ont-elles des rapports avec les objets extérieurs, ou sont-elles de simples phénomènes de notre âme ? De l'existence de ce monde interne que les sensations font vivre en nous, est-il permis d'inférer l'existence du monde extérieur ?

Question purement théorique, on le comprend ; ici, nous en appelons à la raison, non à la nature dont la voix irrésistible nous subjugue et s'impose au raisonnement.

Quel que soit le résultat de nos recherches philosophiques sur les rapports du monde idéal avec le monde réel, nous obéirons à cette voix impérieuse. Le nombre est bien petit de ceux qui s'avisent d'un pareil examen ; combien n'y songeront jamais ; et cependant, l'humanité tout entière admet, sans hésitation, l'existence d'un monde réel, distinct de nous, en communication continuelle avec nous. La nature a le pas sur la philosophie !

Il n'entre point dans ma pensée d'infirmer la légitimité de l'induction par laquelle on conclut de l'idéal au réel, de l'existence du monde intérieur à

celle du monde extérieur. Je veux seulement signaler les limites au-delà desquelles la philosophie ne peut, sans s'égarer, poursuivre ses recherches. Toute science en contradiction avec un fait nécessaire et palpable ne saurait être qu'une erreur ; une philosophie contre laquelle l'humanité toute entière proteste, y compris le philosophe qui la défend, ne mérite pas ce nom. Les sophismes qu'elle entasse seront spécieux peut-être ; vain bruit de paroles auquel la nature, à défaut de la raison, se chargera d'imposer silence, jusqu'à ce qu'enfin les lumières d'une autre vie viennent éclairer le mystère ; la raison ne voit point comment les anneaux de la chaîne se rattachent l'un à l'autre ; la nature sent leur liaison intime, indissoluble ; elle éprouve leur force et s'y confie.

25. Que les sensations soient autre chose que de simples phénomènes de notre âme, qu'elles soient les effets d'une cause distincte de nous-mêmes, la comparaison des sensations entre elles le prouve jusqu'à l'évidence. Nous rapportons les unes à un objet externe, nous ne le faisons pas pour d'autres ; il y a là deux ordres de phénomènes que l'on ne saurait confondre.

L'image du pays où je suis né se retrace vivement à ma pensée. Je vois une vaste plaine, des champs cultivés, de vertes prairies ; je vois de modestes collines qui tantôt s'arrondissent en mamelons isolés, tantôt, s'enfonçant à l'horizon, s'effacent peu à peu, et se confondent avec la plaine, ou, s'élevant par une gradation successive, vont se rattacher aux monta-

gnes. La haute chaîne de ces montagnes entoure la plaine tout entière et lui donne la forme d'un vaste cirque qui n'a d'issue que vers le sud, et çà et là dans quelques interstices qui semblent lézarder la haute muraille, travail gigantesque de la nature. Ce spectacle est-il placé sous mes yeux? Non; mais n'importe; quelle que soit la distance, je puis le renouveler à mon gré.

Peut-être même ces images s'offriront-elles à ma pensée malgré moi; mais je reste libre de m'en distraire; je puis, pour ainsi dire, à volonté, lever ou baisser la toile.

Le fait que je viens de décrire se reproduit de mille manières; ainsi j'éprouve intérieurement une suite de phénomènes qui représentent des objets extérieurs. Toutefois, je ne suis point soumis à ces phénomènes; par un acte de ma volonté libre, je les éloigne et les rappelle tour à tour.

Mais à côté de ceux-ci, je sens qu'il en est d'autres qui se produisent indépendamment de ma volonté, et sont soumis à certaines conditions auxquelles il m'est impossible de me soustraire, sous peine de ne point obtenir ce que je me propose.

J'éprouve la sensation produite par la vue d'un tableau; en langage ordinaire, je vois un tableau placé sous mes yeux. Supposez que ce tableau soit un phénomène purement interne; nous allons étudier les conditions de son existence, abstraction faite de toute réalité extérieure, y compris celle de mon corps ou des organes par lesquels les sensations

me sont transmises ou semblent m'être transmises.

Le tableau est là, je le vois..., je cesse de le voir.... Pourquoi? Par suite d'un mouvement dont le résultat est une sensation nouvelle qui détruit la première; j'ai placé ma main entre mes yeux et le tableau. Comment se fait-il que je ne puisse, durant la seconde sensation, reproduire la première, et que l'une chasse l'autre? S'il existe des objets externes, si les sensations que j'éprouve sont produites par ces objets, tout s'explique; les sensations relèvent des conditions que ces objets leur imposent; que si mes sensations ne sont autre chose que des phénomènes intérieurs, il m'est impossible de comprendre ce qui se passe dans l'exemple que je viens de poser.

26. Les phénomènes purement internes, c'est-à-dire ceux que nous croyons tels, sont, par rapport à leur existence ou même à leurs modifications, dans une grande dépendance de la volonté. Je reproduis, par la pensée aussi souvent que je le veux, l'image de la place Vendôme et de sa colonne triomphale. Il en est de même de tous les objets de mes souvenirs. A mon gré je les évoque ou les fais disparaître. Que si certaines images me poursuivent malgré moi, quelques efforts suffisent pour m'en défaire.

Un homme meurt sous nos yeux; son visage pâle et baigné de sueur, ses yeux incertains et sans regards, ses mains convulsives, ses traits douloureusement contractés, sa respiration pénible, entrecoupée de gémissements plaintifs, se sont fortement gravés dans notre imagination. Durant plusieurs jours, cette

triste image de la mort revient, malgré nous, s'offrir à notre pensée. Toutefois, il est certain que si, pour nous en distraire, nous nous absorbons dans un calcul compliqué, dans un problème difficile, nous le forcerons à disparaître.

Ainsi, même dans les cas exceptionnels, tant que notre raison reste maîtresse d'elle-même, l'influence de la volonté sur les phénomènes purement internes est pour ainsi dire absolue.

On n'en peut dire autant des sensations qui sont, avec le monde extérieur, dans un rapport immédiat. En présence du mourant, je ne puis m'empêcher de le voir ou de l'entendre; ce que j'éprouve alors serait-il un phénomène purement interne? Ce phénomène est au moins très différent du premier : l'un relève de ma volonté, l'autre en est indépendant.

Le rapport que les phénomènes purement internes ont entre eux diffère essentiellement des rapports qui peuvent exister entre les phénomènes extérieurs. La volonté presque souveraine sur les uns n'influe en rien sur les autres. Bien plus, les premiers sont produits par un acte simple de la volonté, ou se produisent d'eux-mêmes, isolément, sans aucune liaison avec des phénomènes antérieurs. Je suis à Madrid, et tout à coup me voilà sur les bords de la Tamise ou de la Seine. Je n'ai pas eu besoin de passer par les phénomènes qui représentent ce que nous appelons Espagne et France. Je puis me représenter la Tamise après mille sensations sans liaison entre elles, ou avec le fleuve qui porte ce nom. Mais dans l'autre

hypothèse, si je veux produire en moi le phénomène que je nomme *voir*, il me faudra successivement éprouver tous les phénomènes qu'un voyage entraîne, et non pas selon ma fantaisie, mais de manière à ressentir dans toute leur vérité, dans toute leur réalité, les plaisirs et les ennuis d'un voyage ; par exemple, former une résolution vraie de partir et d'arriver à l'heure marquée, sous peine de trouver à la place de la sensation, *voir la voiture qui doit m'emporter*, une sensation différente, c'est-à-dire trouver la voiture partie; enfin subissant toutes les sensations désagréables qui suivent de semblables mésanventures.

Mais de cette même suite de phénomènes internes, c'est-à-dire de ces aventures de voyages, si je veux seulement évoquer la représentation, je dispose toutes choses à mon gré. Je m'arrête, ou j'accélère ma course; d'un bond, je franchis des distances immenses. Je suis dans un monde où je commande en maître; je veux, et la voiture m'attend, le postillon est en selle, le cocher sur son siége; je vole emporté sur les ailes du vent; les riches paysages, les landes stériles, les plaines où le ciel seul arrête le regard, se déroulent et passent avec une rapidité merveilleuse. Mais j'ai quitté la terre; les flots agités bouillonnent; j'entends la grande voix de l'Océan, et le choc sourd des vagues contre les flancs du navire. Le pilote commande la manœuvre, les matelots grimpent dans les cordages, et se balancent sur les vergues comme des oiseaux de mer; je me promène sur le

pont; je m'entretiens avec les passagers. Oh! la belle traversée!

27. Bien qu'il y ait entre les sensations purement internes, surtout lorsqu'elles procèdent des sensations externes, une certaine dépendance, *cette dépendance n'est point telle que nous ne puissions les modifier*. Dans le temps *que nous pensons à l'obélisque* de la place de la Concorde, il est possible que les fontaines jaillissantes qui s'élèvent à côté avec leurs statues de bronze, les Tuileries, le temple de la Madeleine, les Champs-Elysées se présentent à nous; mais il dépend de nous de changer la scène, de transporter par exemple le monolithe dans le Carrousel, d'imaginer l'effet qu'y produirait ce monument, enfin de le rétablir sur sa base de granit et de l'oublier.

Mais s'il s'agit de la vision, c'est-à-dire du phénomène externe, rien de tout cela ne nous est permis; chaque chose demeure ou semble demeurer à sa place; les sensations sont liées entre elles comme par des anneaux de fer. L'une succède à l'autre, il est impossible de franchir les intermédiaires.

Ainsi l'observation constate l'existence de deux ordres de phénomènes entièrement distincts. Dans le premier tout ou presque tout relève de notre volonté; rien n'en relève dans le second. Les phénomènes de la première espèce sont liés entre eux; mais les rapport qui les lient se peuvent modifier et se modifient en grande partie selon notre caprice. Nous voyons les seconds dépendre les uns des autres, et ne se

produire que sous des conditions déterminées. — Je ne puis voir si je n'ouvre les volets de ma chambre pour donner passage à la lumière. Les phénomènes volets et vision sont nécessairement unis ; remarquez toutefois qu'ils ne le sont pas toujours ; j'ouvre mes volets durant la nuit et je n'y vois point ; il faut qu'un nouveau phénomène, un phénomène auxiliaire se produise, à savoir, la lumière artificielle ; je ne puis, quoi qu'il en soit, changer cette loi de dépendance.

28. Que faut-il conclure de là ? Que les phénomènes indépendants de notre volonté, soumis dans leur existence et dans leurs accidents à des lois que nous ne pouvons changer, ont leur cause hors de nous. Ils ne sont pas nous, puisque nous existons sans eux ; ils n'ont point notre volonté pour cause, puisqu'ils se produisent sans son aveu, très souvent contre elle. Ils ne relèvent point les uns des autres dans l'ordre purement interne, puisqu'il arrive fréquemment que, de deux phénomènes qui se sont mille fois succédé, le second cesse tout à coup de se reproduire malgré la persistance du premier. Ceci me conduit à l'examen d'une hypothèse idéaliste ; cet examen me servira, je l'espère, à prouver avec plus de certitude encore la doctrine que je m'efforce d'établir.

# CHAPITRE V.

## Une hypothèse idéaliste.

—

29. Si les idéalistes sont dans le vrai, cet enchaînement, cette dépendance des phénomènes attribuée aux objets extérieurs, n'existe qu'en nous; partant la causalité n'appartient qu'à nos actes mêmes. Je mets en mouvement un cordon placé sous ma main dans mon cabinet de travail; le bruit d'une sonnette répond à ce mouvement; le même fait s'est produit constamment durant plusieurs années. Le phénomène interne formé de l'ensemble des sensations que nous nommons *cordon*, *et mouvement imprimé à ce cordon*, produit ou entraîne un autre phénomène nommé *bruit de la sonnette*. C'est à l'habitude, ou si l'on veut à je ne sais quelle influence occulte, qu'il faut attribuer le rapport observé entre deux phénomènes dont la succession non interrompue nous fait transporter à l'ordre réel un fait purement fantastique. Voilà l'explication la moins irrationnelle que puissent donner les idéalistes. Quelques observations nous en feront sentir la futilité.

Aujourd'hui, j'imprime au cordon le mouvement accoutumé; chose étrange, la sonnette ne répond point. Pourquoi? le phénomène déterminant a lieu, car j'ai conscience de l'acte que nous nommons *tirer*

*le cordon.* Je recommence en vain le mouvement ; la cloche reste muette. Hier un phénomène produisait l'autre; pourquoi n'en est-il plus de même aujourd'hui? Rien en moi n'est changé ; j'éprouve le premier phénomène, avec la même clarté, la même vivacité; pourquoi le second ne se produit-il pas? L'acte de volonté que j'exerce est efficace comme il l'était naguère ; comment se fait-il que cette volonté soit impuissante ?

30. Il suit de là deux choses : 1° que le second phénomène ne relevait point du premier, considéré comme fait purement interne, puisque ce premier phénomène se produit dans les mêmes conditions que précédemment sans amener le second.

2° Que le second phénomène ne relève point de ma volonté, puisque celle-ci demeure sans résultat, bien qu'elle n'ait rien perdu de son énergie et de sa décision.

On ne peut douter, cependant, que les deux phénomènes n'aient un certain rapport entre eux, puisqu'il résulte, d'une longue observation, que l'un suivait l'autre invariablement. Le hasard ne saurait expliquer cette persistance. Si l'un ne relève point de l'autre, dans l'ordre intérieur, ils doivent avoir, au moins dans l'ordre extérieur, quelque dépendance.

En d'autres termes, et pour nous en tenir au cas présent, la connexion de la première cause avec la seconde, qui produisait le phénomène, a dû s'interrompre, bien que la première ait persévéré. En effet, le tintement ne répondait point au mouvement du

cordon, par la raison toute simple qu'on avait enlevé la sonnette. Ceci se comprend, si l'on admet des causes en dehors de ce que l'on nomme sensation; dans le cas contraire, c'est-à-dire si les sensations ne sont que de simples phénomènes internes, sans rapport avec le monde extérieur, il est impossible de l'expliquer.

31. De ces réflexions il suit :

Que nos sensations considérées comme des phénomènes purement internes se divisent en deux classes parfaitement distinctes : les unes relevant, les autres indépendantes de notre volonté; les unes sans liaison entre elles, variables dans leurs rapports au gré de celui qui les éprouve ; les autres soumises à certaines conditions que nous ne pouvons ni changer ni détruire.

Que, dans son existence comme dans ses modifications, ce dernier ordre de phénomènes relève de certaines causes qui ne sont pas nous, indépendantes de nous, en dehors de nous. Donc, l'instinct qui nous pousse à rapporter ces sensations à des objets externes est confirmé par la raison; donc, le témoignage des sens peut être admis au tribunal de la philosophie, en tant qu'il affirme la réalité des choses.

L'existence des corps est démontrée en quelque sorte par ce qui précède; il en résulte, en effet, que l'examen philosophique de l'idée que ce mot *corps* exprime constate l'existence d'une chose distincte de notre être, et dont la présence excite en nous telles ou telles sensations. L'essence des corps nous est in-

connue ; nous la connaîtrions, que cette connaissance importerait peu dans le sujet qui nous occupe ; en effet, il ne s'agit point de l'idée que le philosophe pourrait se former de la matière, mais des idées qué s'en font la plupart des hommes.

---

## CHAPITRE VI.

**Si la cause externe et immédiate des sensations est une cause libre.**

---

32. Voici contre l'existence des corps une objection sérieuse, mais seulement en apparence. Rien ne prouve qu'il y ait identité entre la cause qui produit le phénomène de la sensation et l'idée que nous nous formons d'un corps. Dieu pourrait à volonté produire en nous une ou plusieurs sensations, sans l'intermédiaire des corps. Qui nous assure qu'il n'en est point ainsi ? D'autres causes peuvent avoir une puissance semblable, et, peut-être, tout ce que nous imaginons sur le monde des corps n'est-il qu'une pure illusion.

33. Nous pourrions répondre : Dieu, vérité infinie, ne peut nous tromper, ni permettre que nous soyons trompés d'une manière invincible et constante ; mais cette solution parfaitement légitime et rationnelle a l'inconvénient de recourir à l'ordre moral pour prouver un fait de l'ordre physique, et l'on pourrait regretter que la vérité du témoignage des sens ne se pût

établir sur des arguments pris dans la nature même du sujet. Or, cette démonstration ne me semble pas impossible ; je vais l'essayer.

34. Nos sensations ne sont pas *immédiatement* le produit d'une cause libre. L'être qui les éprouve, comme celui qui les détermine, sont soumis à des lois fixes et nécessaires. Il est certain qu'en nous plaçant dans certaines conditions, nous ne pouvons pas ne pas éprouver une sensation déterminée ; il est encore certain, qu'en dehors de ces conditions, la sensation cesse de se produire ; ce qui prouve que nous sommes soumis, en même temps que l'objet qui produit en nous la sensation, aux lois de la nécessité. Sans cela, point de sensation, même avec les conditions voulues pour la produire. En effet, la cause de nos sensations se trouvant affranchie de toute loi, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne relevant que de sa volonté, il arriverait, à chaque instant, que notre volonté se heurterait contre la sienne.

Après avoir éprouvé la sensation que produit sur nos yeux le contact d'un corps opaque, nous sommes plongés dans les ténèbres ; il nous devient impossible de produire la sensation que nous nommons *voir*. Si cette première sensation cesse, c'est-à-dire si l'on enlève le corps opaque qui nous cache le jour, il nous devient impossible de ne pas éprouver aussitôt la sensation de la vue. En cela nous sommes donc soumis à la nécessité ; mais la cause de nos sensations, quelle qu'elle soit, est soumise à une nécessité semblable, puisqu'il dépend de nous de faire cesser la

sensation, simplement en fermant les yeux. Je puis à volonté cesser de voir et jouir mille et mille fois de la lumière, à condition de les ouvrir, la sensation restant la même si nous supposons toutes choses tenues dans le même état, ou changeant si nous changeons de place ou si les objets sont changés.

Il existe donc, en dehors de nous, un ensemble d'êtres soumis à des lois nécessaires; ces êtres produisent nos sensations.

35. L'influence que ces êtres ont sur nous, il est à propos de le remarquer, n'est, de leur côté, ni libre ni spontanée; ils ne nous paraissent même point doués d'une activité propre. Un tableau que je regarde produira toujours sur moi la même sensation, le regarderais-je mille fois; n'était l'action du temps, il en serait ainsi durant l'éternité.

Ajoutons qu'ils relèvent en quelque sorte de nous, puisque nous pouvons, à volonté, leur faire produire des sensations différentes. Je touche une boule, c'est-à-dire un corps sphérique dur et poli; la continuité de la sensation m'avertit que le même objet produit cette sensation multiple; je puis, au même instant, recevoir de cet objet, à l'aide de la vue, une suite de sensations d'un autre ordre et les multiplier indéfiniment, si je le présente à la lumière.

36. L'assujettissement de ces êtres à des lois nécessaires n'est point relatif aux sensations, mais à une sorte de solidarité qui les enchaîne les unes aux autres. Il arrive souvent que pour produire une impression déterminée, nous employons un objet qui, par

lui-même, n'y sert point directement, et ne nous mène au résultat cherché qu'en déterminant un nouveau phénomène. Quel rapport y a-t-il, par exemple, entre l'action de soulever un rideau et la vue d'un magnifique paysage? Dans ce cas, il ne s'agit point du rapport des objets avec la sensation, mais du rapport que ces objets ont entre eux; leur connexité, voilà ce qui nous engage à nous servir de l'un pour obtenir l'autre.

Donc il est en dehors de nous un ensemble d'êtres soumis à des lois fixes, soit relativement à nos sensations, soit entre eux; donc le monde interne qui nous représente cet ensemble n'est pas une pure illusion.

---

## CHAPITRE VII.

### Analyse de l'objectivité des sensations.

37. Le monde externe est-il tel qu'on croit le voir? Ces êtres auxquels nous donnons le nom de corps et qui produisent en nous les sensations, sont-ils, en réalité, ce qu'ils paraissent? En prouvant l'existence de ces êtres et leur assujettissement nécessaire à des lois constantes, avons-nous prouvé l'existence de la matière? Suffit-il, pour cela, d'avoir établi qu'il existe un ensemble d'êtres externes, en rapport les uns avec les autres et avec nous, au moyen de lois fixes et nécessaires, indépendantes d'eux-mêmes et de nous?

38. Nous allons simplifier la question en la renfermant dans un exemple.

Je vois et je tiens dans ma main une orange. Comme nous venons de le démontrer, je sais qu'il existe un être externe ayant, en vertu de certaines lois nécessaires, des rapports avec d'autres êtres et avec moi-même. Je suis certain que cet être produit en moi différentes impressions; je vois sa couleur, sa forme, sa grosseur; je perçois l'odeur qu'il répand; je le goûte; je sens, à l'aide du toucher, son poids, son volume, sa forme; mon ouïe est frappée du léger bruit qu'il fait entendre lorsque je l'agite dans ma main.

L'idée de corps est une idée composée; ainsi l'idée orange sera pour moi l'idée d'un être placé hors de moi, d'un être étendu, coloré, odorant, savoureux. Toutes les fois que ces circonstances se trouveront réunies, c'est-à-dire toutes les fois que je recevrai d'un objet les mêmes impressions, je dirai que cet objet est une orange.

39. Examinons jusqu'à quel point l'objet correspond aux sensations dont il est la cause.

En disant, de ce fruit, qu'il est savoureux, odorant, nous affirmons qu'il produit sur le sens du goût et de l'odorat une impression agréable; partant, ces deux mots odeur et saveur n'expriment autre chose que la causalité de ces sensations, attribuée à l'objet externe : il en est ainsi de la couleur; car si, communément, nous transportons cette sensation à l'objet même, nous mettant dans une sorte de contradic-

tion avec la théorie philosophique de la lumière, cette contradiction n'est qu'apparente. Au fond, le jugement ne fait autre chose que rapporter l'impression à un objet déterminé. C'est pourquoi, lorsque la physique nous découvre que les couleurs ne sont point dans l'objet coloré, nous n'éprouvons nulle peine à concilier la théorie avec l'impression du sens de la vue.

En effet, quelle que soit la théorie, le vrai, c'est que telles impressions nous viennent de tel objet, ou de telle de ses parties.

40. Sous ce rapport, il n'est difficile d'expliquer ni le phénomène de la sensation, ni la correspondance des sensations avec les objets extérieurs. Il suffit, en effet, pour sauvegarder cette correspondance, que ces objets soient réellement la cause ou l'occasion des sensations. La tâche n'est pas aussi facile relativement à l'étendue; or cette propriété est comme la base de toutes les propriétés sensibles. Qu'elle constitue ou non l'essence des corps, il est certain que nous ne concevons point de corps sans étendue.

41. L'observation suivante fera toucher au doigt combien l'étendue diffère des autres qualités sensibles. L'homme qui n'a jamais réfléchi sur les rapports de la sensation avec les objets se trouve dans je ne sais quelle confusion d'idées. Pour lui, la couleur, la saveur, l'odeur et jusqu'au son même, appartiennent aux objets odorants, savoureux ou sonores, comme des qualités qui leur seraient inhérentes : la couleur verte au feuillage, le parfum à la fleur, le

son au corps sonore, la saveur au fruit. Il est facile de voir, toutefois, que le jugement qu'il porte est vague, et qu'il ne s'en rend pas un compte bien exact. Quoi qu'il en soit, on peut modifier, détruire même ce jugement, sans modifier ou détruire les rapports des sens avec les objets. Nous nous accoutumons sans peine à rapporter la couleur à la lumière, ou même à considérer la couleur comme une impression produite dans le sens qui la perçoit par cet agent mystérieux. Il nous en coûte également très peu de considérer les odeurs comme des impressions résultant de l'action des effluves d'un corps sur l'organe de l'odorat ; c'est ainsi que le son n'est bientôt, pour nous, que l'impression causée dans le sens de l'ouïe par la vibration de l'air mis en mouvement en vertu de la vibration du corps sonore.

Ces découvertes philosophiques, qui nous paraissaient, à première vue, en contradiction avec notre jugement, ne changent point nos rapports avec le monde extérieur; nos idées sont les mêmes; seulement notre attention se porte avec plus de soin sur certains rapports que nous définissions mal. Nous cessons d'attribuer aux objets ce qui ne leur appartient pas ; nous avons renfermé le témoignage des sens dans leur sphère ; nos jugements ont été rectifiés ; mais le monde est resté pour nous ce qu'il était, à cette seule différence près que nous avons reconnu dans les merveilles de la nature des rapports avec notre être, plus intimes que nous ne l'imaginions ; nous avons

constaté que notre organisme, que notre âme pouvaient en réclamer une plus grande part.

42. Mais supprimons l'étendue; dépouillons, de cette propriété, le monde extérieur; supposons que l'étendue n'est qu'une simple sensation; qu'il nous est impossible de savoir autre chose, sinon qu'il existe un objet qui la produit en nous. Le monde matériel s'évanouit; nous ne pouvons plus nous former l'idée d'un corps; impossible de savoir si tout ce que nous avons pensé sur le monde n'est point une pure illusion. Je me défais sans peine de ce préjugé de mon enfance, à savoir que la couleur que je vois sur ma main, ou le bruit qu'elle produit, appartient à ma main; mais, en dépit de mes efforts, je ne puis lui enlever l'étendue; je ne puis imaginer que la distance de la paume de la main à l'extrémité des doigts ne soit qu'une sensation; je ne saurais me contenter de cette hypothèse, qu'il existe un être produisant en moi la sensation de distance, sans pouvoir affirmer que cette distance existe. J'enlève au fruit la saveur, j'admets que cette propriété ne réside point dans le fruit, mais je ne puis enlever à celui-ci son étendue; il m'est impossible de le considérer comme une chose indivisible; il m'est impossible de regarder la distance qui sépare un point de l'autre point, une partie de ce fruit de l'autre partie, comme de pures sensations. En vain je fais effort pour regarder comme indivisible en soi cet objet savoureux; si, pour un moment, je crois avoir vaincu la nature, tout se confond et se bouleverse dans ma pensée; le droit

que j'ai de faire d'un fruit une chose indivisible, je l'applique à l'univers, et l'univers indivisible cesse d'être l'univers; mon intelligence se trouble, tout s'anéantit autour de moi; ce que je vois est pire que le chaos; le chaos se présente du moins comme une chose, bien que cette chose soit une épouvantable et ténébreuse confusion; l'univers matériel, tel que je l'avais conçu, s'évanouit, il reste le néant.

---

## CHAPITRE VIII.

### Sensation de l'étendue.

43. Deux sens, la vue et le toucher, perçoivent l'étendue; il y a étendue dans l'odeur, dans le son, dans la saveur; mais le son, la saveur et l'odeur sont une chose différente de l'étendue. La vue ne perçoit rien qui ne soit étendu. Nous écoutons une musique harmonieuse; tout entiers au charme de l'entendre, nous pouvons oublier et l'étendue des instruments et celle des sons qui charment nos oreilles; mais lorsque nous regardons un tableau, quelle que soit l'admiration qu'il nous inspire, l'étendue fait partie de notre sensation. Que serait, sans l'étendue, le chef-d'œuvre de Raphaël, *la Transfiguration?* L'étendue ne serait-elle qu'un phénomène de notre âme, la continuité et les distances entrent dans son essence.

Il en est ainsi du toucher, bien que d'une manière

moins générale; la dureté, la malléabilité, l'aspérité, le poli, la rondeur, l'angulosité sont inséparables de l'étendue. Toutefois dans certaines impressions du tact la sensation de l'étendue est moins certaine; la douleur aiguë que produit une piqûre, certaines douleurs sans cause extérieure appréciable, ne se rapportent point aussi manifestement à l'étendue, et semblent avoir quelque chose de la simplicité qui distingue les impressions qui nous sont transmises par d'autres sens.

Quoi qu'il en soit, il appartient, d'une manière particulière, à la vue et au toucher de percevoir l'étendue.

44. Pour nous former des idées claires des rapports de l'étendue avec la sensation, nous allons l'analyser avec quelque détail.

Multiplicité implique étendue; un être étendu est nécessairement un ensemble d'êtres, plus ou moins unis entre eux et formant un tout, en vertu d'un lien qui les rassemble; ce qui n'empêche pas qu'ils ne soient plusieurs. Un tableau, *un* par la pensée, n'en est pas moins composé de diverses parties; le lien *moral* qui unit ces parties les coordonne, les fait concourir à un sujet unique; il ne les identifie pas. L'adhérence presque invincible qui lie entre elles les molécules du diamant, n'empêche point que ces molécules ne soient distinctes; il en est du lien matériel qui les rassemble comme du lien moral qui relie les différentes parties du tableau.

Donc, sans multiplicité, pas d'étendue; rigoureu-

sement parlant, là où il y a étendue, il n'y a point un seul être, il y a pluralité.

45. Mais la multiplicité ne constitue point l'étendue ; la première existe indépendamment de la seconde. Multiplicité dans les sons, dans les saveurs, dans les odeurs ; multiplicité dans les êtres du monde matériel, intellectuel, ou moral, n'implique point étendue ; même dans l'ordre purement mathématique, nous trouvons la multiplicité sans l'étendue ; donc la multiplicité, bien qu'elle soit nécessaire à l'étendue, ne suffit point pour la constituer.

Ce qu'il faut pour la former c'est une multiplicité continue. Observons que cette qualité se trouve dans les sensations de la vue comme dans celles du tact. En effet, je ne puis ni toucher ni voir sans éprouver l'impression d'objets continus, immédiats les uns aux autres, coexistant dans leur durée et s'offrant à moi comme continus dans l'espace. Sur la page où j'écris, je prends trois points que je considère, par abstraction, comme des points indivisibles. Pour que cette multiplicité constitue l'étendue, j'ai besoin de les réunir au moyen de lignes, au moins imaginaires ; que si la continuité manque dans le corps sur lequel je suppose ces points placés, j'invoque la continuité de l'espace, et je regarde cet espace comme un ensemble de points continus, dans lequel les premiers se trouvent compris. Il m'est impossible, quoi que je fasse, d'attribuer l'étendue à des points indivisibles, non continus, s'ils ne sont unis par des lignes. Chose remarquable, je ne puis

leur assigner un lieu déterminé qu'en les unissant à d'autres points. Impossible de concevoir d'une autre façon, dans l'espace, ni distance, ni position déterminée. Que si je fais abstraction de tout cela, je tombe dans une sorte de néant intellectuel; toute idée de l'objet m'échappe, ou bien il s'agit d'un ordre d'êtres tout différent; j'abandonne la matière et les sensations; j'entre dans la région des esprits.

46. Donc point d'étendue sans la continuité unie à la multiplicité, mais ces deux conditions suffisent-elles? Je le crois; car là où elles existent, il y a étendue. L'objet de la géométrie est l'étendue; la multiplicité et la continuité sont l'essence de la géométrie. Les lignes, les surfaces, les volumes, qu'est-ce autre chose que la continuité, dans sa conception la plus abstraite? Voilà pourquoi l'espace vide suffit aux démonstrations théoriques de cette science, ou plutôt, voilà pourquoi la géométrie est forcée d'opérer sur l'espace, considéré sous ce point de vue. En effet, lorsqu'elle opère sur les corps, lorsqu'elle descend de la théorie à la pratique, l'exactitude rigoureuse qu'elle obtenait dans ses opérations sur la continuité considérée d'une manière abstraite ne se retrouve plus.

47. Si la continuité unie à la multiplicité dans l'espace constitue l'étendue, les objets qui produisent en nous les sensations sont étendus. J'ai déjà démontré qu'à chaque sensation correspond un objet extérieur, m'appuyant sur le rapport que les phénomènes ont entre eux et avec les causes qui les pro-

duisent. Ce rapport existe aussi relativement à la multiplicité et à la continuité. Donc ces deux propriétés se trouvent réellement dans la nature. Les impressions que nous recevons, même d'un seul objet au moyen de la vue et du toucher, sont multiples, et, partant, correspondent à plusieurs objets; elles sont continues et, partant, correspondent à des objets continus.

Je vais m'efforcer de rendre ce raisonnement plus clair et plus facile à saisir.

Ma vue s'arrêtant sur un tableau reçoit une impression qui lui vient de plusieurs points différents; impression, remarquons-le bien, non interrompue et résultant de la surface tout entière que le regard embrasse. Or, si la vue d'un seul point externe, et je crois l'avoir démontré, suffit pour établir l'existence de ce point, il en doit être ainsi de la vue de plusieurs points; la continuité de l'impression confirme la continuité des points qui la produisent.

Si je touche un objet placé sous mes yeux, le tact rend témoignage au sens de la vue, c'est-à-dire, il atteste la multiplicité et la continuité. J'éprouve la même succession continue de sensations, ce qui me révèle l'existence et la continuité des objets qui les causent.

48. En résumé, l'étendue suppose coexistence et multiplicité dans les objets, mais de telle sorte que ces objets se continuent les uns les autres; ces deux faits sont attestés par les sensations; donc, il nous suffit du témoignage des sens pour être certains qu'il existe des

objets étendus et que ces objets peuvent exciter en nous différentes sortes d'impressions. Tout ce que l'idée de corps implique est compris dans ces idées; donc le témoignage des sens établit, d'une manière certaine, l'existence des corps.

---

## CHAPITRE IX.

### Objectivité de la sensation de l'étendue.

49. Après avoir établi que le témoignage des sens nous donne la certitude de l'existence des corps, voyons si les idées que ce témoignage nous fait concevoir de ces mêmes corps sont exactes. Il ne suffit point de savoir que l'étendue existe, il faut rechercher si l'étendue est réellement telle que les sens nous la représentent. Ce que je dis de l'étendue se peut appliquer à toutes les propriétés de la matière.

Parmi les sensations, il en est une que nous rapportons, que nous sommes forcés de rapporter extérieurement à l'objet qui la provoque, la sensation de l'étendue; les autres se rapportent à cet objet comme des effets à leur cause, mais non comme la copie à l'original. L'odeur, la saveur, le son ne représentent point; l'étendue seule est représentative, et nous attribuons l'étendue aux objets; impossible de rien concevoir qui ne soit étendu. Hors de moi, le son n'est point le son; c'est une vibration de l'air

produite par la vibration d'un corps sonore; la saveur n'est point la saveur; c'est l'application d'un corps sur un organe, application qui produit sur cet organe une modification mécanique ou chimique. Il en est ainsi de l'odeur. Dans la lumière comme dans les couleurs, je ne vois qu'un fluide tombant sur des surfaces, lequel, directement ou par réfraction, vient frapper ou peut frapper mes yeux. Mais l'étendue, indépendamment de tout rapport avec les sens, est et demeure étendue; elle ne relève des sens ni quant à sa nature, ni quant à son existence. Lorsque j'ai le sentiment de l'étendue, lorsque j'imagine l'étendue, il y a entre elle et mes impressions quelque chose de plus que le rapport d'un effet à sa cause; à savoir la représentation, l'image interne d'une réalité externe, indépendante de moi.

50. Supposons que les animaux perdent tous à la fois le sens du goût, ou les corps la propriété de produire, par leur contact avec l'organe, la sensation que nous nommons saveur, cette perte ne compromettra point l'existence du monde externe. Les corps qui déterminaient, en nous, les sensations désormais perdues, ont produit des sensations d'un autre ordre, par exemple celles qui relèvent du toucher, le froid, la chaleur, etc. Un changement survenu, soit dans les corps savoureux, soit dans les organes sensibles, aura détruit leur rapport; une cause sera devenue impuissante à produire son effet accoutumé; voilà tout. Que ce changement tienne à certaines modifications des corps ou des organes,

modifications qui n'altèrent point leur nature, telle que nous la concevons, il n'importe; dans les deux cas, la sensation, en disparaissant, n'a rien emporté qui lui ressemble. Si l'altération s'est opérée dans les organes, les corps extérieurs sont restés intacts; que si dans les corps, cette altération leur a fait perdre une propriété *cause*, non une propriété *représentative* de la sensation.

Nous avons détruit la saveur, et l'univers n'a point cessé d'exister. Détruisons les odeurs, en altérant soit les corps odorants, soit le sens de l'odorat, qu'adviendra-t-il ? Ce que nous avons observé par rapport à la saveur. Les corps odorants enverront, comme auparavant, à notre organe, les effluves qui produisaient naguère la sensation détruite. Une sensation aura cessé d'exister, rien de plus. Notre organe aura perdu la propriété de recevoir l'impression nécessaire. Une causalité aura disparu ; mais cette causalité n'est point représentée par la sensation.

Les jardins conserveront leur beauté symétrique, les prés leur gracieuse parure; l'arbre épanouira dans les airs sa coupole de feuillage, le fruit pendant aux rameaux ne cessera point de se balancer au souffle de la brise.

Poursuivons notre œuvre de destruction, enlevons le sens de l'ouïe aux êtres sensibles qui peuplent la terre. Le son expire sur les instruments muets; l'airain de nos cathédrales s'agite en vain au haut des tours; les conversations des hommes, les cris des animaux, ne sont plus qu'un mouvement de la bouche ou des

lèvres. Toutefois, l'air vibre comme par le passé, il frappe encore l'organe de l'ouïe ; rien de changé, rien de moins dans l'univers, hormis une sensation.

L'éclair sillonne les nues, les fleuves continuent à rouler vers la mer leurs flots majestueux, les torrents à se précipiter des montagnes, les cascades à déployer leurs nappes étincelantes, à lancer dans les airs l'écume de leurs eaux.

Poussons la cruauté jusqu'au bout ; privons de la vue toute créature vivante. Le soleil verse des torrents de chaleur et de vie ; le fluide que nous appelons lumière se réfléchit ou se réfracte de mille manières et vient frapper la rétine, autrefois organe de la vision, aujourd'hui membrane insensible, placée derrière le cristallin ; mais tout ce qui s'appelle couleur ou sensation de la lumière a disparu.

Et l'univers ? L'univers survit à ce malheur ; les corps célestes continuent à décrire dans l'espace leurs orbites immenses.

Comme il nous est plus difficile d'abstraire, des objets qui les produisent, les sensations de la lumière et des couleurs, que celles de l'odorat et du goût ; en d'autres termes, comme nous sommes naturellement enclins à placer hors de nous des impressions qui ne sont qu'en nous, c'est-à-dire à considérer la sensation comme la représentation de l'objet extérieur, il nous en coûte d'admettre qu'il ne reste autre chose des sensations de la vue, lorsque tous les êtres vivants ont été privés de l'organe qui les produit, qu'un fluide qui se réfléchit sur certaines surfaces

ou qui traverse les corps, de la même manière que les fluides invisibles. Pour condescendre à cette tendance qui nous pousse à réaliser extérieurement des phénomènes purement intérieurs, je vais établir ma supposition sous un autre point de vue ; cette supposition suffira, dans tous les cas, pour démontrer qu'on peut retrancher des objets tout ce qui se rapporte aux sensations, quelles qu'elles soient, sauf ce qui touche à l'étendue.

Ainsi nous laisserons l'organe de la vue aux animaux ; peu nous importe, en effet, que les animaux et les hommes conservent cet organe pourvu qu'ils ne puissent voir.

Mais, en le respectant, nous dépouillerons l'univers de toute lumière ; nous éteindrons, dans le ciel, le soleil, les étoiles, tous les soleils, toute lueur brillant sur la terre; celles qui jaillissent de l'air enflammé ; les feux allumés dans la cabane du pasteur, tous jusqu'à ces pâles phosphorescences qui s'élèvent des tombeaux ; le monde est rentré dans le domaine de la nuit ; nous reproduisons ces ténèbres palpables qui pesaient sur la face de l'abîme, avant que le *fiat lux* eût été prononcé.

En plongeant l'univers dans cette nuit affreuse, avons-nous détruit une seule des lois nécessaires qui le régissent ? Non ; les masses des mondes continuent à décrire, avec la même précision, leurs orbites accoutumés; d'où l'on est en droit de conclure, qu'indépendamment de l'odeur, de la saveur, du son, des couleurs, de la lumière, le monde peut exister. Il

n'est pas jusqu'à la sensation du tact que l'on ne puisse supprimer, en supposant ce sens éteint en nous. En effet, les sensations de froid, de chaleur, de dureté, etc., dont les causes resteraient, dans ce cas, attribuées aux corps, nous pouvons les remplacer les unes par les autres, ou même les anéantir, sans pour cela cesser de croire à l'existence du monde.

51. Mais supprimons l'étendue, l'univers ne résiste pas à cette épreuve.

Les globes gigantesques qui peuplent l'éther disparaissent; la terre se dérobe sous nos pieds; c'en est fait du mouvement, de la distance; notre propre corps s'évanouit. Le monde se fond, pour ainsi dire, et sombre dans le néant, ou si quelque chose échappe à la ruine universelle, ce quelque chose est incompréhensible pour nous.

Oui, si nous supprimons l'étendue, si nous ne réalisons extérieurement ou la sensation ou l'idée que nous nous formons de ce phénomène, si nous n'avons soin de le considérer comme la représentation d'une réalité placée hors de nous, tout change, tout se détruit; nous ne savons que penser ni de nos sensations, ni de leurs rapports avec les objets qui les causent; nous perdons une des bases de nos connaissances; nous étendons en vain les bras pour saisir, dans le vide, un point d'appui, demandant avec épouvante s'il est possible que nos sensations ne soient qu'illusion pure, si les extravagances de Berkeley ne seraient point la vérité.

52. Nous objectivons l'étendue, en la rapportant

aux objets extérieurs; toutefois, il serait inexact de prétendre d'une manière absolue qu'elle est représentée par la sensation. Disons qu'elle est le réceptacle de certaines sensations; qu'elle est une condition nécessaire à l'exercice de certains sens, plutôt qu'une chose sentie. L'étendue, abstraction faite des sensations de la vue et du tact, se réduit, comme nous l'avons dit plus haut, à la multiplicité et à la continuité. Cette connaissance nous vient des sens, mais elle diffère des représentations des sens. Si j'enlève la couleur et la lumière aux impressions fournies par la vue, il reste l'idée d'une chose étendue, non d'une chose visible ou d'un objet représenté par la sensation. De la même manière, si je dépouille les impressions du tact des propriétés qui relèvent de cet organe, l'objet qui produisait ces impressions persiste, mais l'impression qu'il produit n'est point la représentation de l'objet.

53. Cette observation prouve que nous ne transportons point nos sensations aux objets extérieurs, que les sensations ne sont pas des images dans lesquelles notre âme contemple les objets, mais un moyen par lequel elle arrive à la connaissance. Toutes les sensations nous révèlent une cause extérieure, et quelques-unes, comme celles de la vue et du toucher, nous rendent sensibles d'une manière particulière la multiplicité et la continuité, c'est-à-dire l'étendue.

On en conclut pareillement que le monde extérieur n'est pas une illusion, qu'il existe avec sa géométrie,

ses masses gigantesques, ses formes multiples jusqu'à l'infini ; mais qu'une grande partie de ses beautés relève de nous-mêmes ; la main toute puissante qui l'a créé nous montre, en particulier, sa sagesse dans les êtres sensibles, et surtout dans les êtres intelligents. Que serait l'univers s'il ne contenait aucune créature qui sût comprendre et sentir ? C'est dans les rapports intimes, dans l'incessante communication des objets avec les êtres intelligents, qu'éclatent la beauté, l'harmonie, les charmes secrets de la nature. Le tableau le plus parfait, si nul ne savait voir, si nul ne savait comprendre, que serait-il ? un pêle-mêle de lignes, de traits, de couleurs et de contours. Ce n'est qu'en présence de l'être qui sent et qui connaît que le chef-d'œuvre s'anime, qu'il acquiert sa valeur, qu'il est ce qu'il doit être. Dans cette communication mystérieuse, l'objet s'embellit de tout le charme, de tout l'attrait, de tout le plaisir qu'il procure.

Supposons que des instruments de musique, sous l'impulsion d'un mécanisme ingénieux, exécutent avec précision les meilleures compositions de Bellini ou de Mozart ; à quoi se réduit cette harmonie si tout être sensible a disparu de la création ? à des vibrations de l'air combinées selon certaines lois, à certains mouvements d'un fluide s'exécutant avec une précision géométrique. Mais, que l'homme apparaisse, tout change ; l'harmonie naît, et le plaisir avec l'harmonie.

La symétrie d'un jardin, la verdure de ses arbustes, l'éclat des fleurs, l'arôme de leurs parfums, que

sont-ils? des surfaces disposées selon certaines lois, des fluides qui s'échappent de certaines substances et se dispersent dans l'air; introduisez l'homme, les figures géométriques se revêtent de grâces inconnues, les fleurs se parent des plus riantes couleurs, des parfums s'exhalent de leurs calices enbaumés.

---

## CHAPITRE X.

### De la valeur du toucher pour objectiver les sensations.

54. On a dit: le tact est le plus sûr et peut-être l'unique témoin de l'existence des corps; sans lui, les sensations resteraient de simples modifications de notre être, nous ne pourrions les rapporter aux objets extérieurs. Je ne crois pas à la vérité de cette assertion. Nous recevons du tact une impression, comme nous recevons une impression des autres sens; dans tous les cas, l'impression du tact est une modification de notre être et non un fait externe; et lorsqu'en vertu de la continuité, en vertu de l'ordre auquel les impressions sont soumises, ou de leur indépendance de notre volonté, nous jugeons qu'elles procèdent de causes placées hors de nous, ce jugement, nous le portons à propos des impressions qui nous viennent du tact, comme de toutes les impressions qui relèvent des sens.

55. Une des raisons sur lesquelles on prétend éta-

blir la supériorité du témoignage du toucher par rapport à l'existence des corps, c'est qu'il nous donne l'idée ou la sensation de l'étendue : exemple, un homme, n'ayant conservé de tous ses sens que celui du toucher, éprouve, en parcourant avec sa main la surface de son corps, une sensation dans laquelle, en vertu de la continuité, l'étendue se trouve comprise. Cette observation ne prouve point ce qu'elle veut prouver; en effet, si je mesure du regard différents objets, ou même les différentes parties d'un objet, j'éprouverai, comme à l'aide du tact, la sensation de continuité ; je ne vois point pourquoi la sensation de l'étendue serait perçue plus distinctement par celui qui parcourt de la main la longueur d'une balustrade, que par celui qui la mesure des yeux.

56. On fait valoir cette circonstance, que le tact nous procure une sensation double, ce qui n'a point lieu dans l'exercice des autres sens. Lorsque nous passons notre main sur notre front, nous sentons avec le front et avec la main; continuité de sensations qui toutes ont leur origine et leur terme en nous-mêmes. Nous avons conscience que les sensations de la main, comme celles du front, nous appartiennent.

On va voir que ce raisonnement n'est qu'une *pétition de principe*, qu'il suppose établi ce qu'il s'agit de prouver. L'homme qui n'a conservé de tous ses sens que celui du toucher éprouvera, je le veux, les deux sensations; il éprouvera leur continuité ; mais que con-

clure de là? Sait-il s'il a une main, s'il a un front? Supposons qu'il l'ignore; comment pourra-t-il acquérir cette connaissance? Les deux sensations lui appartiennent, la conscience l'atteste; mais d'où lui viennent-elles? Il ne le sait. La coïncidence des deux sensations prouverait-elle, par hasard, quelque chose en faveur de l'existence du front et de la main, dont il n'a, dans notre hypothèse, aucune idée?

Si cette coïncidence prouvait ce que l'on prétend, à plus forte raison prouverait-elle que certaines combinaisons des sens nous révèlent l'existence des corps, et, partant, que cette connaissance ne relève pas exclusivement du toucher. Je place ma main devant mes yeux; à chaque fois que j'éprouve la sensation produite en moi par ce mouvement, les objets présents disparaissent et sont remplacés par un autre objet, ma main; que si, de cette coïncidence, je puis conclure à l'existence des objets externes, que devient la suprématie du toucher; car, ici, le jugement est déterminé par le sens de la vue? Autre exemple : Je frappe mes deux mains l'une contre l'autre; à la sensation du contact se joint la sensation du bruit produit par le contact; donc, si la coïncidence prouve quelque chose, l'ouïe aura la même influence que le toucher; ce que je dis de mes mains frappées l'une contre l'autre se peut appliquer à ce que j'éprouve en parcourant de la main une partie de mon corps, la longueur de mon bras, par exemple, de telle sorte que le frottement produise un certain bruit. Dans ce

cas il y a les deux sensations, coïncidentes et continues à la fois.

On répondra, peut-être, que ces exemples ont rapport à des sens différents, produisant des sensations différentes. Il n'importe ; si de la coïncidence entre des sensations d'un ordre différent nous pouvons inférer l'existence du monde extérieur, la suprématie du tact est détruite ; or nous ne prétendions point autre chose.

57. La main étant plus ou moins froide, plus ou moins rude que le front, les sensations que le front et la main produisent l'un sur l'autre ne sauraient être la même sensation ; observons que la perception de leur dualité sera d'autant moins vive que nous supposerons plus légère la différence de leur contact ; partant, la coïncidence sur laquelle le jugement doit reposer sera plus difficile à saisir. Ainsi l'analyse rigoureuse de notre sujet nous mène à cette conclusion : que la diversité des sensations contribue, d'une manière spéciale, à constater l'existence des objets, de sorte que nous allons plus directement à ce but au moyen d'une combinaison formée entre deux sens, qu'à l'aide de deux sensations d'un même organe. Loin donc que le sens du toucher soit supérieur aux autres sens, loin qu'il soit le seul à consulter sur l'existence des corps, nous lui donnons le rang d'auxiliaire, voilà tout.

58. En vérité, je ne saurais concevoir sur cette question le plus léger doute ; oui, le tact a besoin du secours des autres sens ; ce n'est qu'après des

expériences multipliées que nous rapportons la sensation du toucher à l'objet qui la cause, ou même à la partie affectée de l'organisme. Après l'amputation d'un membre, le blessé souffre encore de ce membre qu'il n'a plus; et pourquoi? Parce qu'il a contracté l'habitude de rapporter l'impression cérébrale au point où se terminent les nerfs chargés de transmettre l'impression. Donc il n'existe point de rapport nécessaire entre le tact et l'objet, et ce sens, comme tous les autres, est sujet à erreur. Donc il n'est pas exact d'avancer que l'idée des corps naisse sous notre main, si du moins on veut l'entendre du toucher d'une manière exclusive; car la même chose a lieu pour tout autre organe, surtout pour celui de la vue.

---

## CHAPITRE XI.

### Infériorité du tact comparé aux autres sens.

—

59. Ainsi, cette supériorité prétendue ou plutôt ce privilége exclusif que certains philosophes, et Condillac à leur tête, accordent au sens du toucher, n'a, comme nous venons de le voir, aucun fondement; rien de plus contraire à la nature. En somme, c'est le plus matériel, et pour ainsi dire le plus grossier des sens que l'on déclare supérieur aux autres.

Quelles idées se pourrait former des choses un homme réduit au sens du toucher? Nul ne le sait; il

me semble, toutefois, que loin d'entrer avec le monde extérieur dans une communication vive et claire, et de trouver dans ces rapports une base suffisante à ses connaissances, l'ignorance la plus profonde, les plus grossières erreurs deviendraient son partage.

60. Comparons le tact avec la vue, ou même avec l'ouïe et l'odorat; la différence en faveur de ces derniers est évidente. L'un nous transmet l'impression des objets lorsqu'ils sont présents d'une manière immédiate, c'est-à-dire à portée du corps ou de la main; les autres, et surtout la vue, nous mettent en rapport avec le monde extérieur à des distances incommensurables. L'imagination s'épuise à mesurer l'espace qui nous sépare des étoiles fixes, et cependant notre œil les atteint, sans effort, dans les profondeurs du ciel. Si l'odorat, si l'ouïe ne jouissent point de ce privilége en un si haut degré, le premier, cependant, nous peut signaler l'existence de l'arbuste odorant qui fleurit hors de notre regard; nous devons à l'autre de savoir qu'une bataille se livre à plusieurs lieues de notre demeure, que le tonnerre éclate à l'extrémité de l'horizon, que la tempête mugit sur l'immensité des mers.

61. Ainsi le toucher exclut toute distance; de là l'infériorité des idées qui tireraient leur origine de lui seul, comparativement surtout aux idées qui peuvent naître de la vue. Il s'agit, par exemple, d'étudier un édifice. En un instant les beautés extérieures, l'ensemble, les proportions, et jusqu'aux moindres détails, le regard embrasse tout. En est-il ainsi du

toucher? Accordons à cet organe la délicatesse la plus exquise. Supposons que la mémoire puisse tenir compte, sans en omettre aucune, de toutes les impressions qui lui seraient transmises par le tact, qui ne comprend ici l'impossibilité matérielle de certaines appréciations? Le travail précieux d'une *corniche, d'un* piédestal, d'un péristyle, les *merveilles sculpturales* d'une tour, d'une coupole, les hardiesses d'un arc, d'une voûte, d'une flèche, merveilles que l'œil parcourt en un instant, demanderaient, au toucher, des travaux infinis, impossibles, et ne rendraient pas même la millième partie de ce qu'un seul regard embrasse sans effort.

Au lieu d'un monument, c'est une cité, c'est une vaste contrée, c'est l'univers que nous voulons connaître. Comprend-on l'infériorité du tact sur la vue?

62. Bien que la supériorité des autres sens ne soit pas aussi marquée, elle n'en existe pas moins à un très haut degré.

Constatons en premier lieu celle que la possibilité d'agir à distance leur donne. Il est vrai que le tact peut, au moyen de certaines impressions de chaleur ou de froid, nous avertir de l'absence ou du retour du soleil, de l'éloignement ou du voisinage de certains corps, etc.; mais ces impressions, en même temps qu'elles sont loin d'être aussi rapides, aussi variées que celles de l'ouïe, ne nous donneraient point l'idée de la distance, si nous ne la possédions déjà.

Chaleur, froid, humidité, sécheresse, à cela se réduisent les impressions que les corps exercent à dis-

tance sur le toucher. De combien d'erreurs ces impressions ne seraient-elles point cause !

63. Un homme parviendra, je le veux, à reconnaître, par l'action de la température sur le tact, l'absence ou le retour du soleil; mais, comme cette température tient à mille causes indépendantes du soleil, il sera souvent trompé par le changement artificiel ou naturel de cette température. L'impression d'humidité que j'éprouve près d'un bassin dans lequel je vais me baigner m'avertit du voisinage de l'eau ; mais ne puis-je pas éprouver une impression d'humidité par des causes tout à fait indépendantes du voisinage d'un bassin ?

Il est vrai, la concentration dans un seul organe de toutes les forces sensitives, l'absence de toute distraction, une attention soutenue, habilement dirigée sur un seul genre de sensations doivent donner au sens du toucher un degré de délicatesse, une perfection difficile à concevoir. J'admets pareillement que l'habitude d'enchaîner les idées relativement à un ordre unique de sensations et de ne former de jugements que sur ces sensations, puisse développer dans l'intelligence une précision, une exactitude, une variété merveilleuses ; mais nous avons beau donner l'essor à nos conjectures, il est une limite infranchissable; cette limite, nous la trouvons dans la nature même de l'organe et de ses relations avec les corps.

La contiguïté seule permettrait au toucher de recevoir des impressions bien déterminées ; quant aux objets éloignés, ceux qui pourraient agir sur lui n'a-

giraient que selon l'espèce d'impressions que l'objet ou l'organe comporte ; impressions de froid, de chaleur, d'humidité, de sécheresse, et si l'on veut, d'une certaine pression plus ou moins forte. Tout le reste demeurerait sans action. Que l'on élargisse tant que l'on voudra le cercle de cette classe de sensations, il sera toujours très restreint. De plus, et il est bon de le remarquer, la perfectibilité que nous accordons au tact en vertu de son isolement n'est point une propriété particulière à cet organe ; elle s'étend aux autres sens parce qu'elle est fondée sur les lois de l'organisme et sur la génération des idées.

64. Pour comprendre, sous ce rapport, la supériorité de l'ouïe sur le tact, il suffit de les comparer l'un à l'autre 1° relativement aux distances, 2° à la variété des objets, 3° à la rapidité et à la succession des impressions, 4° à la simultanéité si vaste pour l'ouïe, si limitée dans le tact, 5° par rapport à la parole.

Distances. Ici la supériorité de l'ouïe est évidente; en général, le tact exige la contiguïté. Non-seulement il n'en est pas ainsi de l'ouïe; mais, pour la justesse de l'appréciation, cet organe a besoin d'être éloigné de l'objet sonore. De combien d'objets l'ouïe nous donne connaissance qui sont en dehors des appréciations du toucher ! Le galop du cheval qui fond sur nous, le bruit du torrent qui menace de nous engloutir, le tonnerre qui gronde et nous annonce la tourmente, la détonation du salpêtre, foudre des batailles, le bruit des rues dans les cités populeuses, les cris de la foule, le son du tambour, les glas du tocsin, qui

sont comme les voix de la fureur populaire, les chants de victoire, les accords qui réveillent de mélancoliques souvenirs, jusqu'au soupir, jusqu'au sanglot qui trahit la souffrance, voilà ce que nous dit l'ouïe ; le tact est muet sur toutes ces choses.

Variété des objets. Les objets éloignés que le tact nous peut faire connaître sont nécessairement peu variés ; de là, dans les idées qui relèveraient de ce seul organe, incertitude et confusion. Au contraire, les objets perçus par l'ouïe sont très divers et les perceptions de cet organe exactes et précises.

Rapidité dans la succession des impressions. Il est évident que sur ce point la supériorité de l'ouïe est incalculable. S'il perçoit par juxtaposition, le tact doit, afin de varier ses impressions, parcourir successivement chaque objet dans ses diverses parties. Que si les objets agissent d'une autre manière sur cet organe, son infériorité n'est pas moins évidente. Comparez sa lenteur à la rapidité merveilleuse avec laquelle l'ouïe perçoit toute espèce de sons dans les combinaisons musicales, les inflexions multiples de la voix, les accords, les articulations, les bruits de toute sorte, bruits, accords, articulations que nous savons classer et rapporter à leurs causes sans aucune confusion.

Que l'on ne puisse comparer le tact à l'ouïe pour la simultanéité des sensations, il suffit d'un instant pour s'en convaincre.

Mais ce qui décide de la façon la plus victorieuse la supériorité de l'ouïe, c'est la facilité qu'elle nous donne de nous mettre, par la parole, en rapport avec

nos semblables. Or cette faculté résulte de la rapidité de succession que nous avons signalée plus haut. Il est vrai que les intelligences peuvent également communiquer entre elles par le toucher au moyen de caractères en relief; mais quelle différence !

Supposons que l'habitude et la concentration de toutes les forces sensitives donnent à l'organe de la main cette souplesse que nous admirons dans les musiciens habiles. Les doigts, quelque agiles qu'ils soient, percevront-ils avec la rapidité de l'ouïe ? Que de temps ne leur faudra-t-il point pour parcourir un tableau sur lequel on aura gravé tous les mots d'un discours ! et ce discours, en quelques minutes, nous aurons pu l'entendre.

Le malheureux dont nous parlons devra préparer les planches, les caractères d'imprimerie ; il devra modifier ces planches, en changer l'ordonnance et le sens selon les personnes ou les occasions ; travail incessant, et pour quel résultat ! Un homme seul, au moyen de l'ouïe, un seul homme communique à des milliers d'auditeurs, en un même instant, des idées ou des impressions sans nombre.

---

## CHAPITRE XII.

### Si la vue seule pourrait nous donner l'idée d'une surface.

65. Le tact est inférieur à l'ouïe, il est inférieur à la vue, je crois l'avoir prouvé ; n'est-il pas étrange que

l'on ait prétendu faire de cet organe la base de toute connaissance, rattacher à lui, comme à leur origine, les jugements auxquels les autres sens nous conduisent, et l'établir comme une sorte de juge sans appel?

Il est faux, je l'ai pareillement démontré, qu'à l'aide du tact seul la transition du monde intérieur au monde extérieur se puisse faire; c'est-à-dire que, de l'existence des sensations, il soit possible de conclure à celle des objets qui les causent; en effet, non-seulement j'ai renversé la raison principale ou plutôt l'unique raison sur laquelle repose ce prétendu privilége, mais j'ai fait voir comment s'opère cette transition par rapport à tous les sens, m'appuyant sur la nature même des choses et sur l'enchaînement des phénomènes intérieurs.

J'ait dit encore et prouvé que, parmi les sensations, une seule était objective, celle de l'étendue; dans toutes les autres, il y a rapport de causalité, c'est-à-dire liaison entre une sensation, entre un phénomène interne et un objet externe; mais nous ne songeons jamais à transporter à l'un ce qui appartient à l'autre.

66. Deux sens nous donnent, de l'étendue, une connaissance certaine : la vue et le toucher. Nous n'avons pas à rechercher si cette connaissance est une véritable sensation. Comme je me propose de revenir sur ces matières, je me bornerai maintenant à comparer la vue au toucher, par rapport à la sensation de l'étendue, ou, si l'on veut, par rapport à l'idée de l'étendue.

Il est évident que l'étendue comme surface et

comme volume relève du tact; on ne saurait refuser à la vue le même privilége par rapport aux surfaces; toute sensation de la vue suppose l'existence d'un plan; un point sans étendue ne pourrait se peindre dans la rétine : ainsi, tout objet qui s'y peint a des parties; que serait la couleur sans une surface sur laquelle elle pût s'étendre?

67. Condillac refuse à la vue la faculté de percevoir l'étendue, même comme surface. Je vais examiner les raisons sur lesquelles ce philosophe établit sa doctrine. De la simple lecture des chapitres dans lesquels elle est exposée, il me semble ressortir avec évidence que l'auteur n'était point parfaitement convaincu lui-même de la vérité des principes qu'il tentait de faire prévaloir.

Dans le *Traité des Sensations* (première partie, ch. XI) examinant quelles idées un homme se pourrait former à l'aide de la vue seulement, il établit que nous distinguons les couleurs, parce qu'elles nous semblent former une surface dont nos yeux occupent eux-mêmes une partie; l'auteur ajoute aussitôt : « Notre statue, jugeant qu'elle est en même temps plusieurs couleurs, se sentira-t-elle comme une sorte de surface colorée? » Il est bon d'avertir que, dans le système de Condillac, la statue qu'il imagine n'ayant qu'un seul organe, devrait se croire la sensation même, c'est-à-dire qu'elle croirait être l'odeur, le son, la saveur, selon que l'ouïe, l'odorat ou le palais éprouveraient la sensation. Il suit de là que si la surface faisait partie des sensations de la vue, la statue croirait être une sur-

face colorée. Je n'attaquerai pas l'exactitude de ces observations, ne voulant me préoccuper que de ce point essentiel : le rapport de la vue avec la surface.

68. Selon Condillac, la statue ne parviendrait point à se croire une surface colorée; c'est-à-dire que, percevant la couleur, elle ne percevrait pas la surface. Laissons parler le philosophe, il va condamner lui-même la doctrine qu'il professe, et nous révéler l'incertitude et la confusion de ses idées. « L'idée de l'étendue suppose la perception de plusieurs choses *distinctes les unes des autres ; cette perception, nous ne pouvons la refuser à la statue,* car elle sent qu'elle se répète hors d'elle-même, selon le nombre des couleurs qui la modifient. En tant qu'elle est le rouge, elle se sent hors du vert; en tant qu'elle est le vert, elle se sent hors du rouge, et ainsi de suite. » On croira peut-être, qu'en vertu de ces principes, Condillac va conclure que la vue nous donne l'idée de l'étendue, puisqu'elle nous fait percevoir les choses les unes hors des autres, et que c'est en cela que consiste l'idée de l'étendue. Mais, loin de suivre la voie dans laquelle il était entré, le philosophe, rompant avec ses principes, change l'état de la question. Voici dans quels termes il continue : « Mais, pour avoir l'idée précise et distincte d'une grandeur, il est nécessaire de voir comment les choses perçues les unes hors des autres s'enchaînent, se terminent mutuellement, et comment, toutes ensemble, elles sont renfermées dans des limites qui les circonscrivent. » C'est, je le répète, changer la question. Il ne s'agit

point ici d'une idée distincte et précise, mais seulement d'une idée. Il ne s'agit point de savoir quel degré de perfection l'idée de l'étendue est susceptible d'atteindre au moyen de la vue, bien qu'il soit permis d'affirmer que si cet organe peut, dans l'isolement, nous donner l'idée de l'étendue, un exercice continu de l'organe perfectionnerait cette idée.

69. La statue, selon Condillac, ne se sentirait point limitée parce qu'elle ne connaîtrait rien hors d'elle-même. Mais ne vient-il point de nous dire que sa statue croirait être les différentes couleurs ; que ces couleurs occupent des places distinctes ; que lorsqu'elle serait l'une, elle se sentirait hors de l'autre ? et cela seul n'implique-t-il point, non-seulement une limite, mais plusieurs ?

Cette objection ne lui avait probablement point échappé ; car, après avoir demande si le *moi* de sa statue, modifié par une surface de couleur bleue bordée de blanc, ne se croirait pas une couleur bleue limitée, il répond : « A première vue nous inclinerions pour l'affirmative ; mais l'opinion contraire est plus vraisemblable. » Et pourquoi ? « La statue ne se peut sentir étendue par cette surface, qu'en tant que chaque partie la modifie d'une même manière ; chaque partie doit produire la sensation de couleur bleue ; mais si la statue est également modifiée et par un mètre de cette surface et par une ligne, elle ne se peut apercevoir dans cette modification comme telle grandeur plutôt que comme telle autre ; donc elle ne peut s'apercevoir comme grandeur ; donc la

sensation de couleur n'entraîne point avec elle l'idée d'étendue. » Il est facile de le voir, Condillac suppose ici ce que l'on conteste ; la question n'a pas avancé. Selon le philosophe, la statue est modifiée par une ligne comme par un pied de surface colorée ; s'il entend par là que les deux modifications sont identiques sous tous les rapports, il devrait le prouver. La question roule en effet sur ce point, savoir : si des surfaces de diverses grandeurs produisent des sensations différentes. Prétend-il (et c'est le sens que semblent présenter ses paroles) que la sensation comme couleur, et seulement en tant que couleur, est la même dans un pied que dans une ligne colorée ? Vérité incontestable, mais qui ne prouve rien. La sensation de bleu, en tant que bleu, ne peut évidemment qu'être la même sensation, malgré la différence des grandeurs. Mais la couleur restant la même, la sensation de la vue se modifie-t-elle selon la grandeur de la surface colorée ? Condillac le nie ; avec une certaine hésitation, toutefois. J'ose croire qu'il se trompe et qu'il est possible d'établir l'opinion contraire.

70. Je le demande au philosophe, peut-il y avoir une couleur sans étendue ? Un objet inétendu peut-il se peindre dans la rétine ? Pouvons-nous même concevoir une couleur, abstraction faite de l'étendue ? Rien de tout cela n'est possible : donc la vision implique l'étendue.

71. De ce fait que certaines choses nous apparaissent hors les unes des autres, Condillac tire l'idée de étendue. Il en est ainsi dans la sensation de cou-

leur ; donc la vue d'un objet coloré donne l'idée de l'étendue. Le faux-fuyant que le philosophe invoque ne saurait lui servir. L'idée de limitation, prétend-il, est nécessaire à l'idée de l'étendue ; mais je viens de démontrer par la doctrine même de l'auteur que nous sentons cette limitation. De plus, n'est-il pas étrange d'accorder à la vue la faculté de produire l'idée d'une étendue sans limites et de lui refuser la faculté de produire l'idée de limite ; comme si l'idée de limite ne ressortait pas, au moins, de la limitation de l'organe qui voit ; comme si la sensation illimitée n'était pas plus difficile à concevoir que la sensation limitée.

Mais je suppose que la limite échappe à l'appréciation des sens, l'étendue illimitée en est-elle moins étendue? N'est-elle pas l'étendue par excellence? L'idée de l'espace infini, pour être sans limites, cesse-t-elle d'être une idée de l'étendue?

72. Deux cercles colorés, l'un de quelques lignes, l'autre de plusieurs pieds de diamètre, sont placés sous vos yeux ; laissons de côté les impressions du tact ; pensez-vous que l'effet produit sur la rétine par ces deux cercles soit le même ? évidemment non. La raison, l'expérience, appuyées sur les lois qui régissent la lumière, comme sur les principes mathématiques, protestent contre cette supposition. Si l'impression diffère, la différence sera sentie ; la différence de grandeur sera donc appréciée.

Admettons, toutefois, qu'en dépit de l'expérience et de la raison, il plaise de soutenir l'identité des sensations produites par les deux cercles ; je vais faire

toucher au doigt l'étrangeté de cette opinion. Imaginez ces deux cercles de couleur rouge et terminés par une bande bleue; le plus petit est placé dans le plus grand; leur centre est commun. Je le demande, quiconque jettera les yeux sur cette figure ne verra-t-il point le plus petit cercle dans le plus grand? Ne verra-t-il point la ligne bleue qui termine le cercle de quelques lignes de diamètre, contenue dans la ligne de même couleur qui termine le cercle de plusieurs pieds? Mais sentir l'étendue, qu'est-ce autre chose que sentir des parties placées en dehors les unes des autres? Et sentir des différences de grandeur, n'est-ce point sentir des parties plus grandes les unes que les autres, contenues les unes dans les autres? Donc l'œil sent ou perçoit la grandeur; donc il sent l'étendue.

73. Nous pourrions multiplier à l'infini les preuves en faveur de notre opinion. L'expérience, d'accord avec la raison, nous enseigne que le champ visuel a sa limite dans la distance qui nous sépare des objets. Ainsi nos regards arrêtés sur une mer d'une grande étendue ne l'embrassent pas en entier. Supposons dans le champ visuel un objet d'une dimension donnée, mais inférieure à la surface embrassée par le regard; selon Condillac, pourvu que la couleur soit la même, il n'existe point de différence dans les visions. D'où il suit que la sensation reste la même, soit que l'objet n'occupe qu'un point dans le champ visuel, soit qu'il occupe ce champ en entier.

74. Que ces objections se soient présentées à Condillac, au moins d'une manière confuse, on ne sau-

rait en douter, et c'est à cela qu'il faut attribuer une sorte d'hésitation, de contradiction que l'on remarque dans son langage: nous l'avons pu remarquer dans quelques passages déjà cités; nous l'allons voir plus clairement encore dans ceux qui suivent. « L'expression nous manque pour rendre avec exactitude le sentiment qu'éprouve, à propos d'elle-même, la statue modifiée en même temps par plusieurs couleurs; mais enfin elle connaît qu'elle existe de plusieurs manières, elle se perçoit en quelque sorte *comme un point coloré au delà duquel il en existe d'autres* dans lesquels elle se retrouve, et, sous ce rapport, on peut dire qu'elle se sent étendue. » Il avait avancé que sa statue ne pourrait percevoir l'étendue, dans la couleur, que si les yeux apprenaient, au moyen du tact, à rapporter la sensation simple et une à tous les points de la surface; aussitôt après, il affirme le contraire, nous venons de le voir. La statue se sent étendue : et l'idéologue, pour éluder la contradiction, se borne à nous avertir que le sentiment de l'étendue serait vague parce qu'il ne serait pas limité. Contradiction que nous avons fait ressortir plus haut. Pourquoi cette absence de limites? Si dans un champ visuel de cent mètres, sur une surface blanche, on suppose plusieurs figures de diverses couleurs, verte, rouge, etc., il est évident que la vue percevra les limites de ces figures. Où donc Condillac a-t-il découvert l'absence de limites dont il nous parle?

75. Que la sensation de couleur implique la sen-

sation d'étendue, il ne suit point de là que la première produise nécessairement la seconde, parce que nous ne tirons pas des sensations toutes les idées qu'elles contiennent, mais uniquement celles que nous savons y trouver. Cette observation, d'ailleurs, importe peu au sujet qui nous occupe; il s'agit, en effet, non de ce que l'on pourrait tirer de la sensation, mais de ce qu'il y a dans la sensation. Si Condillac établit que de la sensation du toucher nous pourrons tirer l'idée de l'étendue, de quel droit nous refuserait-il cette faculté relativement à la vue, l'idée de l'étendue se trouvant contenue dans l'une comme dans l'autre sensation.

Ceci, je ne crains pas de le dire, me semble la condamnation du système. L'idée de l'étendue se trouvera dans la sensation, produite par le regard, mais nous ne pourrons l'en tirer. Et pourquoi? Parce qu'elle est vague; mais l'usage amenant la comparaison et la réflexion, ne pourra-t-il la rendre exacte et précise? Acquérir cette idée, voilà la difficulté. Le reste, c'est-à-dire le perfectionnement de cette idée, est l'œuvre du temps.

Les premières sensations de la vue n'auraient point l'exactitude qu'elles acquièrent après un long usage; mais il en est ainsi du toucher; cet organe se perfectionne comme les autres; comme les autres, il a besoin de faire pour ainsi dire son éducation. Nous en avons la preuve dans les aveugles de naissance. On sait la délicatesse merveilleuse qu'il acquiert, chez ces infortunés, par l'exercice et la concentration.

# CHAPITRE XIII.

## L'aveugle de Cheselden.

—

76. L'aveugle cité par Condillac ne nous semble rien prouver en faveur de son système. C'était un jeune enfant de treize à quatorze ans, à qui Cheselden, habile chirurgien de Londres, fit l'opération de la cataracte, d'abord sur un œil, ensuite sur l'autre. Avant l'opération le jeune homme distinguait les ténèbres de la lumière, et même, au grand jour, il pouvait reconnaître les couleurs blanche, rouge et noire. N'oublions pas cette circonstance; voici, par rapport à la question qui nous occupe, les phénomènes que l'on a recueillis.

1° Le jeune aveugle, après l'opération, se persuada que les objets adhéraient à la surface extérieure de son œil; ce qui semble prouver que la vue seule ne peut nous donner le sentiment des distances. Mais rien de moins fondé que cette opinion. Nul ne prétend que l'œil, s'ouvrant au jour pour la première fois, nous puisse transmettre des idées aussi claires, aussi nettes, qu'après un long usage et de nombreuses comparaisons. Il en est sur ce point du tact comme de la vue. A l'aide du tact, dont il fait un usage constant, l'aveugle parvient à reconnaître, avec une précision qui nous étonne, et les distances et la

position des objets. Supposez qu'un homme acquière tout à coup cet organe : croyez-vous qu'il n'aura pas besoin, pour former des jugements certains sur les objets qui en relèvent, d'un long et fréquent exercice ? Nous savons par expérience que les degrés de perfection du tact sont nombreux. Au maximum chez les aveugles qui l'exercent constamment, son minimum au début doit ressembler beaucoup au minimum de la vue, après l'opération de la cataracte. Comme la vue, il a besoin des enseignements de la pratique.

Non-seulement l'aveugle de Cheselden n'était pas en état d'apprécier les distances, mais il avait sur tout cela des notions fausses. La lumière qu'il apercevait à travers le voile opaque de ses yeux, lumière à l'aide de laquelle il pouvait distinguer, dans certaines conditions, le blanc, le rouge et le noir, lui semblait attachée à son œil. C'est, à peu près, ce qui se passe lorsque nous baissons nos paupières en face du soleil. Ses yeux, venant à s'ouvrir, il dut imaginer que le phénomène nouveau ressemblait au précédent, qu'il n'y avait de changé, dans la vision, que les objets. Pour l'exactitude de l'expérience, il eût mieux valu choisir un homme entièrement aveugle. Celui-ci n'ayant aucune habitude favorable ou contraire à l'appréciation des distances, au moyen de la vue, son témoignage eût été plus concluant.

2° Il ne parvint qu'avec peine à comprendre qu'il y eût d'autres objets par delà son regard ; il ne distinguait point le contour des choses ; tout lui parais-

sait immense. Bien qu'il eût appris, par expérience, que sa chambre était moins grande que la maison dont elle faisait partie, il ne concevait point que la vue pût lui donner la certitude de ce fait.

Qu'il me soit permis de le dire : c'est pour moi le sujet d'un grand étonnement, qu'on ose établir, sur de pareilles données, toute une philosophie.

Je vais soumettre à l'appréciation réfléchie du lecteur quelques simples remarques.

77. Il s'agit d'un enfant de treize à quatorze ans, auquel, par conséquent, on ne saurait demander un grand esprit d'observation. Est-il étonnant qu'il exprimât, sans les comprendre, des impressions éprouvées dans une situation si singulière et si nouvelle pour lui ?

L'organe de la vue, faible et sans expérience, devait remplir très incomplétement les fonctions sensitives. Nous l'avons éprouvé mille fois nous-mêmes : si nous passons subitement des ténèbres au jour, toutes choses nous paraissent confuses. Que l'on imagine ce que devaient être les impressions d'un enfant qui, parvenu à sa treizième année, ouvrait les yeux pour la première fois.

Selon Cheselden, les objets s'offraient à son jeune aveugle dans une si grande confusion, qu'il ne pouvait les distinguer, quelle que fût leur forme ou leur grandeur. Ceci confirme le fait indiqué plus haut, à savoir : Que l'organe produisait imparfaitement l'impression. De là, en grande partie, peut-être en entier, cette vue confuse des objets. Si les impressions

eussent été convenablement produites, l'aveugle aurait démêlé les limites des couleurs, puisque, à ne parler que de la sensation, voir c'est distinguer.

On nous fait observer qu'il ne reconnaissait point, en les voyant, les objets dont il avait acquis la connaissance au moyen du toucher : ce qui prouve, seulement, que, n'ayant pu comparer les deux ordres de sensations, il ignorait leur correspondance. Il avait pu connaître, au moyen du tact, les objets sphériques ; mais n'ayant jamais éprouvé l'impression qu'une sphère produit sur l'œil, il est évident que la vue d'un objet de ce genre ne pouvait réveiller en lui des idées pareilles à celles que l'impression du tact faisait naître. Ceci me suggère une observation très importante.

78. L'enfant sur lequel ont été faites les expériences dont il s'agit ici parlait une langue qu'il ne comprenait pas. En effet, les sensations sont des faits simples; or l'homme privé d'un organe est également privé des idées qui, par la sensation, relèvent de cet organe; partant, il ne sait rien de la langue relative au sens qui lui manque. Il ne peut associer aux mots dont il se sert les idées que ces mots représentent chez celui qui jouit de tous ses organes. L'aveugle parle des couleurs et des impressions de la vue, parce qu'on l'entretient à chaque instant de ces choses; mais, le mot voir, les mots lumière et couleur, n'ont point pour lui la signification que nous leur donnons. Il les entend selon des idées qu'il combine lui-même; il les entend selon les circonstances

de son éducation, de sa manière d'être, selon certaines explications bien ou mal comprises.

Nous le demandons maintenant, quelle valeur donner aux paroles, irréfléchies peut-être, d'un enfant placé dans une situation si nouvelle, si singulière? On s'informait de l'aveugle de Cheselden, s'il pouvait distinguer une figure plus grande d'une autre plus petite, sans soupçonner que les mots, plus grand et plus petit, compris par lui en tant qu'ils exprimaient des idées abstraites, ou qu'ils se rapportaient aux sensations du tact, ne l'étaient point lorsqu'on les appliquait à des objets relevant de la vue. Comment, en effet, aurait-il compris la signification du mot plus grand, à propos d'une sensation qu'il éprouvait pour la première fois? Vous lui parlez de figures, de limites, de mesures, de grandeurs, de positions, de distances, en un mot de tout ce qui se rapporte à la vision. Or, comme il ignorait la langue de ce sens, jusqu'à ne pas soupçonner même son ignorance, que l'on juge de l'étrangeté de sa conversation! Propos interrompus et bizarres dans lesquels deux interlocuteurs, poursuivant leurs propres pensées, se répondent sans s'être compris.

On remarque dans la relation de Cheselden certaines contradictions qui me semblent confirmer les conjectures précédentes. Cet oculiste raconte que l'enfant ne pouvait distinguer les objets malgré les différences de leur forme ou de leur grandeur; et bientôt il ajoute que les corps polis et réguliers avaient pour lui plus d'attrait; donc il les distin-

guait; comment, s'il ne les eût distingués, la sensation en aurait-elle été plus ou moins agréable?

Ayant à choisir entre deux contradictions, nous devons croire que l'aveugle distinguait les objets. En voici la raison :

Deux figures lui étaient présentées, l'une régulière, l'autre qui ne l'était pas; aux questions qu'on lui adressait sur leur différence, ou leur parité, il répondait avec tant d'incohérence, qu'on pouvait douter qu'il les distinguât. La cause de cette incohérence, il faut la chercher d'abord dans la confusion de ses sensations, et surtout dans son ignorance de la langue qu'on lui parlait, et qu'il parlait lui-même; eût-il, en effet, distingué ces figures l'une de l'autre, il était hors d'état de comprendre les questions qui lui étaient adressées et de traduire, par la parole, des sensations entièrement nouvelles pour lui. Mais si les questions portaient sur une impression de plaisir ou de peine, il se trouvait alors sur un terrain commun à toutes les sensations. Ces idées ne lui étaient pas inconnues; il répondait sans hésitation : « Ceci me plaît moins, ceci me plaît davantage. »

En résumé, je crois que les phénomènes dont l'aveugle de Cheselden est le sujet prouvent seulement que la vue a besoin, comme les autres sens, d'une certaine éducation; que les premières impressions de cet organe sont nécessairement confuses; qu'il n'acquiert sa force et sa précision normale qu'après un long usage; enfin, que les jugements

portés à la suite de l'appréciation des sens, à leur début, doivent être entachés d'inexactitude, jusqu'à ce que la comparaison réfléchie nous ait appris à rectifier leurs erreurs. (Voyez l. 1er, § 56.)

---

## CHAPITRE XIV.

### Si la vue peut nous donner l'idée d'un solide.

79. On a dit : la vue ne nous peut donner l'idée d'un solide ou d'un volume sans le secours du toucher. Je crois pouvoir démontrer le contraire jusqu'à l'évidence.

Qu'est-ce qu'un solide ? L'assemblage de trois dimensions. Si la vue nous donne l'idée de la surface et partant celle de deux dimensions, pourquoi ne nous donnerait-elle point l'idée de la troisième ? C'est donc injustement que l'on a refusé la faculté dont il s'agit au sens de la vue ; cette observation le prouve ; mais je ne m'en tiendrai point là ; je veux l'établir par l'analyse rigoureuse des phénomènes visuels, et par l'observation.

80. Qu'un homme, qu'on suppose n'avoir d'autre sens que celui de la vue et dont les yeux immobiles restent fixés sur un objet également immobile, ne puisse distinguer si cet objet est une perspective ou bien un solide, je le comprends sans peine. Tous les objets retracés d'une manière permanente sur la ré-

tine s'offrent à lui comme projetés sur un plan. Ce fait s'explique par les lois qui régissent l'organe visuel en même temps que la transmission au cerveau des impressions de cet organe. L'âme rapporte à l'extrémité du rayon visuel la sensation qu'elle éprouve ; et comme, dans la supposition présente, elle n'a pu faire aucune espèce de comparaison, il n'existe pour elle nul motif déterminant de placer ces extrémités à des distances inégales, ce qui constitue la troisième dimension.

Supposons un cube offrant trois de ses faces. Il est certain qne les trois plans, bien qu'égaux entre eux, ne se présenteront point à nous de la même manière, leur position respective ne leur permettant pas d'envoyer à l'œil des rayons également lumineux. Que si l'âme n'a jamais eu l'occasion de comparer à d'autres sensations la sensation nouvelle, comment pourrait-elle apprécier une disparité qui résulte du plus ou moins de distance et de la position ? Elle rapportera tous les points à un même plan, et, malgré l'égalité des faces, n'hésitera pas à les croire inégales.

En ce cas, la vue présentera l'objet tout entier dans un plan de perspective; de plus, comme l'âme n'aura pu ni connaître la distance de l'œil à l'objet, ni l'apprécier, l'objet, selon toute vraisemblance, lui apparaîtra comme faisant partie de l'œil même; disons mieux, nous éprouverons la sensation d'un phénomène dont le rapport et la cause nous resteront inconnus.

81. Si, malgré l'immobilité de l'œil, il nous était

possible d'ouvrir et de fermer la paupière, nous arriverions évidemment à comprendre que l'objet saisi par le regard est placé hors de nous. Ce mouvement unique, produisant tour à tour la sensation de la présence ou de l'absence de l'objet par l'interposition d'un corps, nous fournirait un terme de comparaison, d'où, forcément, nous verrions sortir l'idée de distance; or, comme cette distance serait perpendiculaire au plan de l'objet, nous aurions l'idée de la profondeur ou de l'épaisseur et, partant, d'un solide.

Par bonheur, la nature, plus généreuse envers nous, ne nous a pas enfermés dans une supposition qui restreint avec tant d'avarice nos moyens de connaissance. Toutefois, il ne nous aura pas été complétement inutile d'envisager le phénomène sous ce point de vue. Cet examen, je l'ose espérer, jettera quelque lumière sur les démonstrations suivantes.

82. Pour donner l'idée de solide, la vue a besoin du mouvement; elle ne saurait s'en passer : mouvement dans les objets ou dans le regard, il n'importe.

Nous allons supposer l'œil immobile; voyons comment, par le mouvement des objets, la sensation seule de la vue nous peut donner l'idée d'un solide. Il s'agit d'ajouter aux deux dimensions qui constituent le plan la troisième qui constitue le solide. Toute la difficulté est là.

Soit un œil immobile, regardant au point A un parallélipipède droit et rectangulaire B, dont les deux bases sont entièrement cachées, de sorte que la droite, qui va du centre de l'œil à l'arête ou ligne de division,

partage l'angle dièdre[1] en deux parties égales. Nous donnerons à chaque face du parallélipipède une couleur différente alternativement blanche, noire, verte et rouge. Ici l'œil voit les deux plans en un seul; de sorte que l'arête ou ligne de division lui apparaît comme une droite coupant deux parties d'un même plan, qui ne diffèrent que par la couleur. L'inclinaison de deux plans lui échappe; et comme il rapporte l'objet à l'extrémité du rayon visuel, qu'il n'a pu comparer des différences qui tiennent soit à l'inégalité des distances, soit à la position des objets, soit à la manière dont ces objets sont frappés par le jour, l'œil doit les confondre et les confond en effet dans une même surface dont il distingue les diverses parties. Il ne va pas plus loin.

Antre preuve: nul n'ignore qu'au moyen de la perspective on peut arriver à l'imitation parfaite d'un solide. Supposons qu'au lieu du solide B, nous ayons sous les yeux une surface plane sur laquelle on aurait imité les deux faces du parallélipipède dont il s'agit; même sensation, partant illusion complète. Donc, il existe deux moyens de produire une même sensation; donc, si l'on ne suppose une comparaison antérieure, il est impossible de distinguer entre ces deux moyens; et dès lors l'idée qui se présentera sera nécessairement la plus simple, à savoir l'idée d'une surface plane

83. Que si le parallélipipède se meut autour d'un axe vertical, il présentera successivement ses quatre

[1] Angle formé par deux plans qui se rencontrent.

faces plus grandes ou plus petites selon leur inclinaison par rapport au rayon visuel, de sorte qu'elles atteindront leur maximum lorsque les plans seront perpendiculaires à ce rayon, leur minimum lorsqu'*ils* lui seront parallèles.

De la succession, de la diversité des *sensations*, naîtra bientôt l'idée de mouvement; *nous verrons*, en effet, les mêmes plans du parallélipipède occuper des positions différentes ; comme ces plans s'offriront aux regards d'une manière uniforme et constante, cette uniformité suggérera l'idée, par exemple, que la couleur qui reparaît après la couleur noire est la même que l'on a vue déjà ; ainsi des autres ; et comme les couleurs iront se remplaçant et se succédant d'une manière constante, l'idée de l'étendue naîtra du prolongement ou de la direction du rayon visuel, ce qui suffit pour former l'idée d'un solide.

Le plan nous avait donné les deux dimensions qui constituent la surface. Pour concevoir un solide, il nous manquait la troisième que le plan ne contenait point. Le parallélipipède en mouvement nous en a fourni l'idée.

84. Ce mouvement qui s'exécutait autour d'un axe vertical, nous le pouvons supposer s'opérant autour d'un axe parallèle à l'horizon ; alors se présenteront à nous d'une manière successive et sous des aspects différents, selon la position du polyèdre, c'est-à-dire selon l'ouverture de l'angle formé par les plans avec le rayon visuel, deux faces opposées du parallélipipède ainsi que leurs bases. Ainsi se produira

l'idée d'une dimension qui ne se trouve point dans le plan primitif; partant, ce qui manquait à la formation de l'idée de volume finira par se compléter.

85. Nous avons supposé l'objet en mouvement et l'œil immobile; nous pouvons supposer l'objet immobile et l'œil en mouvement. Le résultat reste le même. L'homme que nous supposons dépourvu du sens du toucher, mais doué de l'organe de la vue, ne laissera pas de se former, par les seules impressions de cet organe, les idées qui constituent un solide. Il est vrai qu'il ne pourra discerner si le mouvement part de l'objet qu'il voit ou de lui-même, mais ceci n'exclut point la formation de l'idée composée des trois dimensions.

---

## CHAPITRE XV.

### La vue et le mouvement.

86. J'ai dit que l'observateur ne pouvait discerner lequel se meut de l'objet ou de lui-même. La vision ne suffit donc pas à nous donner une idée vraie du mouvement. Quand notre vaisseau quitte le port, nous savons que les objets qui semblent fuir à l'horizon sont immobiles, que seuls nous sommes en mouvement, et cependant l'illusion est complète. Plus encore; si le mouvement de l'observateur et celui de l'objet sont simultanés, d'une vitesse égale et dans la même direction, toute idée de mouvement disparaît.

Que si deux mouvements se combinent, l'un selon notre direction, l'autre dans une direction différente, nous ne percevons que ce dernier; lorsque, du milieu d'un fleuve, nous apercevons sur le rivage un cheval marchant dans la direction que suit notre vaisseau, l'animal nous semble se mouvoir sans avancer; des deux mouvements qu'il exécute à la fois, nous ne saisissons que le mouvement vertical; le mouvement horizontal nous échappe.

Il est facile d'en donner la raison. Nous ne jugeons de l'objet que par les impressions qu'il fait naître; si l'impression est diverse, l'idée de mouvement survient; mais seulement alors. En effet, l'objet ou l'œil se mouvant, il y a succession d'impressions dans la rétine, partant idée de mouvement; mais si le mouvement de l'objet et de l'œil se font en même temps, un mouvement compense l'autre, l'impression de la rétine est la même; les deux objets nous semblent en repos.

87. C'est ainsi que dans le cas où les mouvements de l'œil et de l'objet sont simultanés, mais inégaux en vitesse, nous ne percevons que la différence; notre vitesse étant comme 3 et celle de l'objet comme 5, la vitesse de l'objet nous paraît égale à 2; soit la différence de 3 à 5. Que si le mouvement que nous exécutons est plus rapide que celui de l'objet, bien que dans la même direction, cet objet nous semble se mouvoir en sens contraire. Lorsque nous voguons dans la direction d'un courant, sous une impulsion plus rapide que celle de l'eau, le courant semble re-

monter; et si le courant ne nous semble pas aller aussi vite qu'un objet immobile au même lieu, c'est que son mouvement s'effectuant dans la direction que suit notre barque, nous n'apercevons que la différence. Le mouvement inaperçu qui nous emporte étant comme 5, un objet immobile nous semblera se mouvoir avec une rapidité égale à 5. Supposons la rapidité du courant égale à 3, son mouvement en amont sera pour nous égal à 5 — 3 = 2.

88. De ces observations, il semblerait résulter que si la vue suffit, quelquefois, pour nous donner l'idée du mouvement, elle ne peut suffire toujours; qu'ainsi, le tact devient indispensable lorsqu'il s'agit de distinguer les mouvements qui nous appartiennent, de ceux qui ne nous appartiennent point. Erreur! nous pouvons distinguer, à l'aide de la vue, le mouvement de l'œil de celui de l'objet; que si, dans certains cas, il y a impossibilité, on en peut dire autant du tact lui-même.

Observons d'abord que dans les exemples cités, le tact est encore plus impuissant que la vue à nous préserver des illusions.

Comment percevrons-nous, à l'aide du tact seul, le mouvement d'une barque glissant avec lenteur au milieu d'un canal? Si nous observons attentivement les objets auprès desquels passe notre embarcation, la vue nous avertit quelquefois de ce mouvement; mais le tact, borné par essence à ce qui affecte immédiatement le corps, ne nous peut aider, en aucune sorte, hors le cas de contiguïté absolue.

Il est bon de remarquer aussi que nous ne rapportons aux objets placés hors de nous le mouvement perçu par le tact qu'après en avoir acquis l'habitude par des comparaisons répétées. Celui qui, pour la première fois, laisse glisser sa main sur un corps, est hors d'état de discerner si c'est la main qui se meut sur l'objet, ou l'objet qui se meut sous la main. Ce phénomène est facile à comprendre; la sensation du mouvement est essentiellement une sensation successive; or cette sensation se produit également, que ce soit l'objet ou la main qui se meuve. Exemple : notre main parcourt, dans sa longueur, un corps présentant différentes surfaces; nos sensations varient selon la différence des surfaces; que si, sous la main immobile, l'objet passe à son tour, avec le même mouvement, la même pression, le même frottement, les sensations sont les mêmes; chacun peut avoir observé combien il est difficile, lorsque nous nous appuyons sur un objet glissant, de distinguer lequel des deux se dérobe, de notre corps ou de l'objet sur lequel il s'appuie. Ainsi donc, le tact lui-même confirme l'opinion que nous avons avancée, à savoir : que la distinction entre le mouvement de l'organe et celui de l'objet extérieur ne relève pas de la sensation seule.

89. De ce côté, le tact n'a donc aucune prérogative; examinons si la vue peut, à elle seule, nous mettre en état de distinguer le mouvement de l'œil de celui de l'objet mobile. Nous l'avons observé déjà : une sensation isolée, relative à un seul objet, est insuffi-

sante; mais il nous sera facile de prouver que la comparaison entre des sensations différentes nous mène facilement à ce résultat.

Exemple : du point A, l'œil, regardant un objet B, le voit à l'extrémité du champ visuel, projeté sur un plan. Supposons que l'objet B soit une colonne placée au milieu d'une grande salle, et le point A un angle de cette salle. L'œil verra la colonne comme dessinée sur le mur opposé; si l'œil change de place, la colonne changera pareillement; de telle sorte que si l'œil fait le tour de la colonne, celle-ci semblera successivement occuper tous les points du pourtour de la salle. Même phénomène si l'on suppose la colonne fixe et l'œil immobile. Qui ne voit, en effet, que si la colonne se meut autour d'un observateur immobile, cette colonne devra se présenter à lui sur tous les points des murs opposés. Donc une seule sensation visuelle, relative à un seul objet, ne saurait nous apprendre si le mouvement appartient à l'objet ou bien à l'œil qui voit.

Mais, pour apprendre à distinguer entre ces mouvements, ajoutons à la sensation unique la vue simultanée de plusieurs objets; supposons, par exemple, que l'œil, en même temps qu'il voit la colonne, aperçoit certains corps interposés entre le mur et lui, des candélabres, des lustres, des statues, etc. — Est-ce l'œil qui se meut ? à chaque fois que la colonne se projette sur une partie différente de la muraille, tout change, ou semble changer de place : candélabres, lustres, statues, etc. — Est-ce la colonne ? cha-

que chose garde sa place; la colonne seule a changé. Donc, la vue, *indépendamment* des autres organes, rend témoignage de deux ordres de mouvement distincts :

1° L'un, dans lequel tous les objets changent de position;

2° L'autre, dans lequel la position d'un seul objet est changée.

Ces deux ordres de phénomènes ne pourraient rester inaperçus; la réflexion, forcément éclairée par le retour du même fait, en viendrait bientôt à tirer les conséquences qui suivent :

1° Du changement total et constant dans la position des objets : que ce ne sont point les objets qui se meuvent, mais l'œil qui change de place.

2° Du changement de position, soit d'un seul objet, soit de quelques objets seulement, au milieu de tout le reste immobile : que ce changement tient, non au mouvement de l'œil, mais à celui des objets.

Toutes choses changeraient-elles de place autour de nous, nous nous hâterions d'attribuer ce changement au mouvement de l'œil; nous affirmerions le contraire, lorsqu'un seul objet, ou bien un petit nombre d'objets changeraient de place. Et qu'on ne s'y trompe pas, la supposition, ici, c'est la réalité. Les idées qui naissent du tact sont essentiellement limitées; il est donc impossible que les idées de mouvement, appliquées à des objets placés hors de sa portée, relèvent de lui.

90. Je crois avoir démontré que la prétendue su-

périorité du tact ne repose sur rien, et que l'opinion qui désigne ce sens comme la base de nos connaissances relativement aux objets extérieurs, comme la pierre de touche de la certitude des sensations transmises par les autres organes, est une erreur. Sans lui nous pouvons acquérir la certitude de l'existence des corps; nous acquérons sans lui l'idée de la surface et du volume; sans lui nous connaissons le mouvement; sans lui nous parvenons à distinguer si le mouvement appartient à l'objet ou à l'organe qui reçoit l'impression. La théorie des sensations précédemment exposée, les conséquences qu'il est possible de tirer des rapports de dépendance ou d'indépendance que les phénomènes sensibles ont entre eux et avec notre volonté, enfin, tout ce que nous venons d'établir se peut appliquer à la vue aussi bien qu'au toucher.

91. Voici comme une sorte de résumé de la doctrine que nous venons d'exposer :

1° Nous distinguons le sommeil de la veille, même en faisant abstraction de l'objectivité des sensations;

2° Nous distinguons deux ordres de phénomènes de sensation interne et externe, abstraction faite pareillement de l'objectivité;

3° Les sens nous donnent la certitude de l'existence des corps;

4° Les sensations n'ont point, extérieurement, de type qui les représente, à l'exception de l'*étendue* et du mouvement;

5° Le tact n'a point le privilége d'être la pierre de touche de la certitude;

6. Les sens nous apprennent qu'il existe des êtres externes, c'est-à-dire des êtres placés hors de nous; que ces êtres sont étendus, soumis à des lois nécessaires, et que ces êtres produisent sur nous des effets nommés sensations. Ils ne nous peuvent apprendre autre chose.

---

## CHAPITRE XVI.

### De nouveaux sens sont-ils possibles?

92. Lamennais a écrit: « Qui nous dit qu'un sixième sens, par un témoignage contraire, ne troublerait pas l'accord des sens? Sur quoi se fonderait-on pour le nier? Supposons-nous des sens différents de ceux dont la nature nous a doués, nos sensations, nos idées, ne seraient-elles pas aussi différentes? Peut-être suffirait-il, pour ruiner toute notre science, d'une légère modification dans nos organes. Peut-être y a-t-il des êtres organisés de telle sorte que leurs sensations étant en tout opposées aux nôtres, ce qui est vrai pour nous soit faux pour eux et réciproquement. Car enfin, si l'on veut y regarder de près, quel rapport nécessaire existe-t-il entre nos sensations et la réalité des choses? Et quand il existerait un tel rapport, comment les sens nous l'apprendraient-ils? » *Essai sur l'Indifférence* (tome II, chap. XIII.)

Les questions que ces lignes soulèvent sont éminemment importantes ; elles méritent un examen sérieux.

93. Est-il intrinsèquement impossible d'admettre une organisation différente de la nôtre et, partant, un ordre de sensations tout différent? Je ne le pense pas. Que si cette impossibilité existe, le pourquoi nous en est inconnu.

N'importe l'opinion adoptée sur la manière dont les objets externes agissent sur l'âme au moyen des organes, cette opinion n'implique aucun rapport nécessaire, aucune analogie entre ces objets et l'effet qu'ils produisent.

Un corps reçoit, sur sa surface, les rayons d'un fluide que nous appelons *lumière*. Ces rayons réfléchis viennent frapper la rétine, c'est-à-dire une autre surface en communication avec le cerveau. Jusque-là tout est simple et facile à comprendre ; il s'agit d'un fluide mobile, allant d'une surface à l'autre, lequel peut déterminer sur la matière cérébrale tel ou tel effet purement physique. Mais où donc est le rapport entre ce fait et l'impression d'un ordre tout différent qui s'appelle *voir*, cette impression qui n'est ni le fluide, ni le mouvement, mais une affection dont le *moi*, c'est-à-dire ce qui sent, ce qui pense, ce qui vit, a conscience ?

A la place du fluide lumineux et de son mécanisme, supposons un mécanisme différent, par exemple, celui de l'air qui vibre et vient ébranler le tympan. Nous dira-t-on par quelle raison *essentielle* ce

phénomène ne produit point la sensation de la vue? Force est d'avouer que nous n'en connaissons point. A qui n'aurait nulle idée de notre organisme, les deux phénomènes seraient également incompréhensibles.

94. Ce que nous disons de la vue et de l'ouïe se peut dire des autres sens. Nous voyons un organe matériel affecté par un corps; nous voyons des surfaces mises en présence ou en contact; nous voyons des mouvements de telle ou telle nature; mais comment franchir l'abîme qui sépare le phénomène physique de celui de la sensation? J'en cherche vainement le moyen. C'est une de ces barrières que l'esprit de l'homme ne peut franchir. Tout semble prouver que les rapports établis entre ces deux ordres de phénomènes ne relèvent que de la volonté *libre* du Créateur. S'il en est d'autres, s'il existe quelque enchaînement nécessaire, cette nécessité reste un secret pour l'homme. Que l'on analyse les tissus qui reçoivent l'impression des objets, la substance matérielle du système nerveux, organe de la sensation, et que l'on nous dise quels sont les rapports découverts par la science entre les phénomènes physiques de cette matière et l'ensemble merveilleux des phénomènes sensibles?

95. La difficulté grandit encore si l'on considère que les organes, même sans lésion d'aucune sorte, perdent leur sensibilité du moment qu'ils ne communiquent plus avec la masse cérébrale. Ainsi le phénomène de la vision s'accomplit dans la cavité du crâne,

au milieu de l'obscurité la plus profonde; et cette admirable magie des sensations qui fait passer sous le regard de l'âme le spectacle de l'univers, qui la plonge dans le ravissement, aux accords de la musique, qui lui donne les sensations si variées du goût et des odeurs, qui la met en possession de toutes les merveilles de la vue, de l'ouïe, du toucher, de l'odorat, cette magie relève du cerveau, c'est-à-dire d'une matière blanchâtre, informe en apparence et grossière. Quoi! de si nobles fonctions à un peu de boue!

96. Le nerf A qui communique avec la masse cérébrale est-il affecté, notre âme éprouve une sensation que nous appelons *voir;* est-ce le nerf B, elle éprouve celle que nous nommons entendre, et ainsi pour les autres sens. Que l'on nous dise la raison de ces phénomènes:

Ainsi la philosophie confesse son impuissance. Oui; mais elle donne en même temps l'idée la plus haute de la portée de son regard, puisque ce regard sonde l'abîme qui sépare les deux phénomènes, abîme que Dieu seul peut combler. Lorsqu'il existe des causes secondes, le mérite de la philosophie est de les signaler; s'il n'en existe point, son mérite est de s'élever à la cause première. Un *je ne sais* est quelquefois un acte de raison plus sublime et plus intelligent que l'effort désespéré d'un orgueil sans mesure. Il y a de la grandeur à comprendre son ignorance. Se nourrir de grandes vérités est le propre des intelligences élevées; or reconnaître notre ignorance n'est-ce pas une vérité de ce genre?

97. Ainsi l'existence d'un nouveau sens est chose possible; du moins n'y découvrons-nous aucune impossibilité. S'il est vrai de dire que le sourd et l'aveugle ne sauraient raisonnablement nier la possibilité des impressions qui relèvent de l'ouïe et de la vision, par la raison seule qu'ils ne les éprouvent pas, contester la possibilité d'un ordre de sensations autre que l'ordre connu, par cela seul qu'il nous est inconnu, ne serait-ce pas la même chose?

Dans le système actuel, la raison ne nous découvre aucune dépendance essentielle entre les sensations et leurs organes respectifs; entre l'organe, l'objet qui l'affecte, et les circonstances dans lesquelles il est affecté. Pourquoi la sensation déterminée que l'impression de la lumière sur les yeux produit en nous, ne pourrait-elle résulter d'une impression pareille sur un autre organe? Qui nous assure que le cerveau ne peut recevoir de différentes manières une impression identique? Pourquoi ce fluide que nous appelons lumière, et non un autre, doit-il produire l'impression? Cette même sensation *voir* ne pourrait-elle relever d'un autre ordre d'affections cérébrales? Un coup violent frappé sur la tête produit la sensation étrange d'une multitude de points lumineux. On connaît cette locution vulgaire: « voir les étoiles en plein midi. » Force nous est d'avouer que la philosophie ne sait rien de toutes ces choses, qu'elle n'a pu jusqu'à ce jour pénétrer ces secrets, qu'elle n'a pas de réponses à ces questions. Elle voit un ordre de faits, mais elle ne voit pas un

enchaînement nécessaire entre les faits. La sanction de ces phénomènes se trouve dans la volonté libre du créateur ; la philosophie n'en a point le secret.

98. S'il peut exister un ordre de sensations tout nouveau, nous pouvons admettre un animal doué d'un sixième ou septième sens ; l'imagination ne conçoit point ce que seraient les sensations nouvelles ; la raison n'en voit pas l'impossibilité.

---

## CHAPITRE XVII.

### Des sens autres que les cinq sens.

99. N'avons-nous, en effet, que cinq manières de sentir ? J'ai sur ce point quelques doutes. Pour les exposer avec clarté, pour résoudre, s'il est possible, les questions qu'ils soulèvent, il convient de fixer d'une manière nette et précise la signification des mots.

Qu'est-ce que sentir ? Dans l'acception la plus ordinaire, sentir c'est percevoir l'impression transmise par l'un des cinq sens. Ainsi conçue, il est évident que la signification de ce mot est restreinte à l'action des organes ; mais considérée en tant qu'elle exprime une certaine espèce de phénomènes sensitifs, elle signifie éprouver une affection motivée par une impression quelconque de l'organisme. Même dans l'usage habituel, le mot sentir dépasse la sphère des cinq sens ; et, bien qu'en exprimant cette idée sub-

stantivement on établisse une grande différence entre le *sentiment* et la *sensation*, on est souvent entraîné par la force des choses à les confondre dans l'expression. C'est ainsi que l'on dit : « La nouvelle a produit une sensation profonde. » « Il n'a pu résister au choc de sensations si vives. » Évidemment ici, ni le toucher, ni la vue, ni l'ouïe, n'ont rien à voir.

100. J'ai dit que la force des choses obligeait à se servir du mot sentir en un sens plus étendu ; j'aurais dû dire : la force de la vérité. Que l'on y réfléchisse et l'on verra que l'acception large est encore plus exacte que l'acception restreinte. Aux yeux de la philosophie, sentir c'est éprouver une affection déterminée par une impression des organes. Or, quelle que soit cette affection, quel que soit l'organe affecté, du moment que l'affection existe, le phénomène, en tant qu'il relève de l'âme, est en substance le même. Il n'y a de différence que dans l'espèce d'affection et dans l'organe qui lui sert d'intermédiaire. Puisque nous appliquons indifféremment le nom de sensation à des affections aussi distinctes que celles du tact et de la vue, pourquoi ne pourrions-nous l'appliquer à d'autres impressions déterminées par un organe quelconque ?

101. Que l'on fasse des mots sentir et sensation tel usage que l'on voudra, il n'en est pas moins vrai qu'indépendamment des affections déterminées par les cinq sens, nous en éprouvons un grand nombre qui relèvent d'un ordre particulier d'impressions organiques. Que sont les passions sinon des affec-

tions de l'âme, nées d'une certaine disposition des organes ? L'amour, la colère, la compassion, la joie, la tristesse, tant d'autres sentiments qui nous troublent et nous agitent, ne les devons-nous pas, souvent, à la simple présence d'un objet ?

Mais, dira-t-on peut-être : il existe une différence essentielle entre les impressions qui relèvent des sens et celles qui tiennent aux passions : les premières sont indépendantes de toute idée antérieure, de toute réflexion, les secondes les supposent plus ou moins. Ainsi, qu'un objet frappe nos yeux, nous ne pouvons ne pas le voir et toujours de la même manière. Et cependant cet objet tour à tour nous passionne, ou nous laisse insensibles et froids, et presque toujours à des degrés divers. Plus encore ; ce n'est pas la présence seule de l'objet qui nous affecte, mais certaines conditions sont nécessaires, par exemple, le souvenir d'un bienfait, d'une injure, l'idée d'un malheur souffert. N'est-ce point assez pour établir une différence essentielle entre ces deux ordres d'impressions ?

102. L'objection que je viens d'exposer est spécieuse et vraie sous certains rapports ; mais que l'on nous dise comment elle attaque ce que nous avons établi plus haut. Loin de prétendre, en effet, que les impressions dont j'affirme l'existence se produisent dans les mêmes conditions que celles qui relèvent des cinq sens, j'ai toujours admis la possibilité d'une différence non-seulement dans l'espèce et dans l'organe affecté, mais encore dans la manière dont l'or-

gane est affecté, comme aussi dans les circonstances au milieu desquelles la sensation se produit. Ce que j'affirme, c'est que le phénomène sensitif est en substance le même. N'y trouvons-nous point les trois caractères qui constituent les phénomènes de ce genre, à savoir : un objet matériel, un organe affecté par cet objet, une impression produite dans l'âme. Que cette impression demande, pour se produire, l'avertissement de telle ou telle idée, de tel souvenir, le phénomène n'en existe pas moins; il n'en est pas moins le même phénomène; il implique une condition nouvelle, voilà tout.

103. Autre observation. Pour que la vue d'un objet donne naissance à certaines impressions, il n'est besoin ni d'une idée, ni d'une réflexion quelconque; l'expérience est là pour l'attester. Un regard ne suffit-il pas à captiver une âme tendre, un cœur innocent, peut-être. D'où naît cette fascination soudaine, irréfléchie, et pour ainsi dire involontaire? De la pensée de jouissances grossières? Mais celui dont nous parlons en ignore l'existence; il sent pour la première fois le trouble qui le perd. Il s'agit donc d'une affection de même nature que les autres affections organiques. Je veux que certaines conditions d'âge, de tempérament, etc., soient nécessaires; qu'il ait fallu qu'un objet, entre mille, se rencontrât en des circonstances particulières, dont l'âme émue ne sait pas elle-même se rendre compte; il n'en est pas moins vrai que nous trouvons ici un objet externe, une affection de l'organisme, une im-

pression de l'âme. Le lien qui rattache ces divers phénomènes échappe à nos regards; mais il existe; nous sommes forcés de reconnaître qu'il existe.

Combien il serait facile de signaler dans les phénomènes de la reproduction un ordre d'impressions très vives que la seule présence des objets détermine! Bien qu'il soit vrai que ces impressions présupposent l'action de l'un des cinq sens, elles sont d'un autre ordre; il n'est pas besoin, pour se rendre compte des choses, de savantes études physiologiques. L'âge, la santé, le tempérament, le climat, les saisons, etc., exercent sur ces phénomènes une influence décisive.

104. Il existe une différence entre les sentiments et les sensations; si cette différence n'altère point physiologiquement et psychologiquement l'essence du fait, elle semble le modifier sous le rapport intellectuel et moral. En général, c'est par un objet animé, c'est par un être sensible que les passions sont excitées; aussi semble-t-il qu'il y ait plutôt communication d'esprit à esprit, d'âme à âme, que de corps à corps. Le regard abattu, douloureux de l'homme, ou même de l'animal qui souffre, éveille instantanément, en nous, le sentiment de la compassion; s'il en est ainsi, c'est que ce regard exprime la souffrance d'un être vivant. Observation vraie; que prouve-t-elle? Qu'il existe dans la nature des forces occultes dont nous voyons les effets sans pénétrer le mystère de leur origine; mais ces forces se révèlent à nous par l'intermédiaire d'un corps, lequel affecte notre organisme d'une certaine façon. Qu'il y ait là une

magie plus admirable, plus pénétrante, plus immatérielle que celle des cinq sens, je le veux; toutefois, la différence n'est que du plus au moins, elle n'est pas dans la nature du phénomène.

Il est certain que les êtres vivants, ceux d'une même espèce en particulier, sont dans une communication constante; de là les affections qu'ils éprouvent. Il est certain que le plus grand nombre de ces affections 'suppose une correspondance mystérieuse avec des agents entièrement inconnus. Le monde des corps est inondé de fluides dont la science constate tous les jours les étonnantes propriétés. L'électricité, le galvanisme nous ont déjà révélé des merveilles. Qui sait par quel moyen le système, si vaste, si compliqué de la vie animale, répandue dans l'univers, se meut et fonctionne? Que de secrets à découvrir sur la correspondance des organisations, sur la manière dont elles influent les unes sur les autres; secrets, qui, peut-être, resteront à jamais les secrets de Dieu!

105. Mais est-il vrai que les êtres sensibles aient seuls le pouvoir d'exciter les passions? n'avons-nous pas éprouvé mille fois que nos passions tiennent à notre organisme? Que l'on explique nos tristesses et nos joies soudaines et sans cause; pourquoi, pacifiques maintenant, nous sommes, l'instant d'après, irritables à l'excès. Les impressions éprouvées par un être sensible, nos rapports avec lui, ne sont pour rien dans ces phénomènes. Ils tiennent aux mystères de notre organisation et participent de cette organisation.

106. Donc les impressions qui relèvent des cinq sens ne sont pas les seules; il en est d'autres qui doivent leur origine à des êtres purement corporels et inanimés. Donc, à côté des phénomènes appartenant aux sensations communes, il en est qui n'en diffèrent que par l'espèce et par l'organe qui les transmet. Donc ces impressions diffèrent des premières, comme diffèrent entre elles les impressions qui viennent de la vue, de l'odorat ou du goût; donc il existe plus de cinq modes de sentir.

---

## CHAPITRE XVIII.

### Solution de la difficulté soulevée par M. de Lamennais.

107. Nous allons tirer des observations qui précèdent la solution des difficultés présentées par l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence*. Oui, de nouveaux sens nous donneraient des sensations nouvelles, mais sans troubler l'accord des sensations présentes. Nous venons de prouver, en effet, que les corps peuvent affecter, qu'ils affectent notre organisme en dehors des cinq sens, que les impressions qu'ils produisent diffèrent des impressions produites par les cinq sens. Et cependant ni l'harmonie de nos sensations, ni celle de nos idées ne sont altérées. La supposition de M. de Lamennais n'entraînerait donc point le désordre qu'il suppose.

108. Les sensations en elles-mêmes ne sont que des affections de l'âme. Elles n'ont, à l'extérieur, d'objets correspondants que l'existence et l'étendue des corps. Donc, un nouvel ordre de sensations serait un ordre d'affections nouvelles, qui n'altérerait en rien nos idées.

On le voit par ce qui précède : la supposition de M. de Lamennais est une réalité ; il existe des sensations d'un autre ordre que celles des cinq sens. Donc, cette supposition ne renverse ni la certitude de nos connaissances, ni l'ordre et la nature de nos idées.

Un instrument de musique odorant et artistement travaillé peut en même temps charmer l'ouïe, le tact, la vue et l'odorat ; nulle de ces impressions ne détruit ni n'empêche l'autre. Supposons à cet instrument de nouveaux rapports avec notre organisme, rapports excitant en nous des impressions différentes, pourquoi celles-ci ne pourraient-elles exister conjointement aux premières ? La mélodie des sons, par exemple, ou plutôt l'impression que cette mélodie fait naître, empêchera-t-elle qu'il se produise dans notre âme mille impressions d'un autre ordre ? Pourquoi nos connaissances seraient-elles bouleversées par l'introduction d'une nouvelle espèce de sensations ? Pourquoi donner une valeur si grande à des suppositions dont nous pouvons, sans peine, calculer les effets, puisque en examinant à fond les phénomènes sensitifs actuels, nous les voyons réalisées ?

109. Il est vrai, le seul moyen connu d'entrer en

contact avec le monde extérieur matériel, c'est l'un des cinq sens; et toutefois, nous sommes forcés de convenir qu'il existe entre l'âme et les objets extérieurs des correspondances si mystérieuses, qu'il est impossible, lorsqu'on s'en tient aux sensations par lesquelles la communication s'est établie, de les expliquer.

Etudions les effets que produit la musique; ils sont de deux sortes: effets matériels et purement auditifs, effets intellectuels et moraux. Les uns s'arrêtent, pour ainsi dire, au tympan, les autres arrivent au cerveau d'où ils pénètrent jusqu'au cœur. Chose remarquable! tel sera parfaitement organisé pour apprécier le premier ordre d'impressions et hors d'état de goûter le second. Deux hommes écoutent un concert; tous deux perçoivent la musique *matérielle;* tous deux saisissent le moindre défaut de justesse dans la voix, dans un instrument, dans la mesure; tous deux admirent l'art du compositeur; ils sont sous le charme; mais quelle différence! Tandis que le cerveau du premier est à peine ému, qu'il ne perçoit qu'un plaisir *matériel*, le cœur et le cerveau du second se sont exaltés outre mesure. Son imagination se déploie en magnifiques élans; les pensées, les images naissent en foule; on dirait l'inspiration divine descendant sur son front avec l'ange de l'harmonie. Durant l'émotion profonde qui le transporte, la tendresse, la mélancolie, la haine, l'amour, la colère, la générosité, l'audace, l'emportement, tous les sentiments à la fois se partagent son âme. Les vibrations d'une corde sonore

ont soulevé des tempêtes que les efforts de la raison peuvent à peine dominer.

110. Que conclure de là, sinon qu'indépendamment des rapports ordinaires établis entre les objets extérieurs et nos sens, il en existe d'autres plus intimes, plus délicats entre ces mêmes objets et notre organisme ; rapports constatés par l'expérience avec une entière certitude? Ils varient selon les individus ; on ignore les circonstances nécessaires à leur réalisation; mais leur existence ne saurait être mise en doute ; et cela suffit pour dissiper, comme une vaine fantasmagorie, ces suppositions absurdes par lesquelles on prétend renverser l'édifice de nos connaissances.

111. Ainsi se trouve résolue la seconde difficulté : « S'il nous était donné un nouveau sens qu'adviendrait-il? » Ni la certitude de nos connaissances, ni l'ordre ou la nature de nos idées n'en seraient altérés ou détruits; nos organes auraient acquis une manière nouvelle d'être affectés par les objets extérieurs, voilà tout. Un homme reçoit tout à coup l'usage de l'odorat ; il éprouve une sensation de plus. Un homme sent naître dans son cœur un sentiment inconnu jusque là, cet homme possède une affection de plus. Les impressions nouvelles prennent leur rang et ne détruisent ni ne changent les autres.

FIN DU DEUXIÈME LIVRE.

# NOTES DU LIVRE PREMIER.

## DE LA CERTITUDE.

### SUR LE CHAPITRE PREMIER, page 3.

Il faut distinguer entre la certitude et la vérité : la vérité est la conformité de la compréhension avec la chose. La certitude est un assentiment ferme à une vérité apparente ou réelle.

Si la certitude n'est pas la vérité, elle exige au moins l'illusion de la vérité. Nous pouvons être certains d'une chose fausse; mais nous n'aurions pas la certitude, si nous ne pensions qu'elle est vraie.

Il n'y a vérité qu'après jugement; s'il ne juge, l'esprit ne fait que percevoir, il ne compare point l'idée avec la chose; or, sans comparaison, il n'y a ni conformité ni différence.

Si je conçois une montagne haute de mille lieues, ma conception est sans réalité extérieure, mais je ne me trompe pas tant que je m'abstiens d'affirmer. L'affirmation, établissant une opposition entre mon jugement et la réalité, constitue l'erreur.

La vérité est l'objet de l'entendement; c'est pourquoi la certitude exige au moins l'illusion de la vérité. Notre entendement est faible, de là son assujettissement à l'erreur.

L'entendement cherche la vérité en vertu d'une loi de sa nature; il prend l'erreur pour la vérité en vertu de sa faiblesse.

La philosophie, ou plutôt l'homme, ne se peut contenter d'apparences, il lui faut la réalité; soyez convaincu que tout n'est qu'apparences, admettez même un léger doute à ce su-

jet, la certitude s'évanouit. La certitude peut s'attacher à l'apparence, mais à condition de la prendre pour la réalité.

SUR LE CHAPITRE II, page 7.

Le doute de Pyrrhon n'était pas universel, comme quelques philosophes semblent le croire. Il admettait les sensations en tant que passives, avouant que dans la pratique il fallait se conformer à leurs inspirations. On n'a jamais nié les apparences. Les uns soutiennent que l'homme doit dire : *il me semble;* et s'arrêter là ; les autres, qu'il peut oser cette affirmation : *cela est.* Toute la discussion est là; n'oublions pas cette distinction; elle jette un grand jour sur les questions de la certitude. Ainsi de ces trois questions : Existe-t-il une certitude? sur quoi s'appuie-t-elle ? comment peut-on l'acquérir ? la première est résolue en un même sens par toutes les écoles en tant qu'elle se rapporte à un fait de notre âme; admettre les apparences, n'est-ce point admettre la certitude des apparences ?

SUR LE CHAPITRE III, page 16.

Voir, sur le développement de l'intelligence et des autres facultés de notre âme, l'*Art d'arriver au vrai* (ch. 1, 2, 3, 12, 13, 14, 18 et 22).

SUR LE CHAPITRE IV, page 27.

On me saura gré de transcrire ici les passages si remarquables de saint Thomas auxquels j'ai fait allusion sur l'unité et la multiplicité des idées. Je m'adresse à ceux qui aiment une métaphysique solide et profonde en même temps.

« In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva *per influentiam divini luminis.* Quod quidem in primo principio est unum et simplex, et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto

magis dividitur illud lumen, et diversificatur, *sicut accidit* in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione, quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium, non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. (1 p. quæst. 89, art. 1.)

« Intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit: nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinæ essentiæ ad res cognitas; sed in intellectu creato multiplicatur, secundum rem, quod est unum, secundum rem, in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere: ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dionysius dicit (12. c. Hier.) : quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus. Et in lib. de causis dicitur, quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formæ adhuc universales in tantum, quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei; ita quod illa species propria, uniuscujusque particularium, secundum diversos

respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singularum secundum diversos respectus; sed intellectus humanus qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus quibus singularia accipiat. (Quodlib. 7, art. 3).

« Respondeo dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet, quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa : et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit, et ideo oportet quod ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest; sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt nisi eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt. » (1 p. q. 55, art. 3.)

### SUR LE CHAPITRE V, page 27.

Voici l'explication que donne Condillac de l'homme statue :

« Pour remplir cet objet, nous imaginâmes une statue
« organisée intérieurement comme nous, et animée d'un
« esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposâmes
« encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettait

« l'usage d'aucun de ses sens, et nous réservâmes la liberté « de les ouvrir, à notre choix, aux différentes impressions « dont ils sont susceptibles.

« Nous crûmes devoir commencer par l'odorat, parce que « c'est, de tous les sens, celui qui paraît contribuer le moins « aux connaissances de l'esprit humain. Les autres furent « ensuite l'objet de nos recherches, et après les avoir consi- « dérés séparément et ensemble, nous vîmes la statue deve- « nir un animal capable de veiller à sa conservation.

« Le principe qui détermine le développement de ses fa- « cultés est simple; les sensations mêmes le renferment: car « toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la « statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux « autres. Or on se convaincra que cet intérêt suffit pour « donner lieu aux opérations de l'entendement et de la vo- « lonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc., « ne sont que la sensation même qui se transforme différem- « ment. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer « que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les « facultés dont elle est douée. La nature nous donne des « organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous « avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons « à fuir. Mais elle s'arrête là, et elle laisse à l'expérience le soin « de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ou- « vrage qu'elle a commencé.

« Cet objet est neuf et il montre toute la simplicité des voies « de l'auteur de la nature. Peut-on ne pas admirer qu'il n'ait « fallu que rendre l'homme sensible au plaisir et à la dou- « leur, pour faire naître en lui des idées, des désirs, des « habitudes et des talents de toute espèce? »

Ce qui nous étonne ici, c'est encore moins le système que la naïveté de l'auteur; et cependant, durant quelques années, une imagination si superficielle et si pauvre a trouvé des partisans! Condillac se pose cette difficulté: Tout ce qui existe dans l'âme n'étant que sensations transformées, il est

étrange que les animaux, qui ont aussi la sensation n'arrivent pas aux mêmes développements. Je doute que le lecteur soupçonnât jamais la réponse donnée par le philosophe; la voici : l'organe *du tact* est *moins parfait chez* les animaux, et partant ne saurait être, pour eux, la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. N'est-ce pas avec raison que l'auteur a choisi cette épigraphe : « Nec tamen quasi Pythius Apollo ? »

**SUR LE CHAPITRE VI,** page 43.

Il faut lire les scolastiques sur ces matières; exacts et profonds lorsqu'ils traitent *de l'objet de la science*, on peut difficilement imaginer quelque chose, relativement à la classification des vérités, qui ne soit ou expliqué ou indiqué dans leurs ouvrages.

**SUR LE CHAPITRE VII,** page 48.

Que l'on ne m'accuse point de sévérité envers les philosophes allemands ; on sait comment M^me^ de Staël s'exprime à leur sujet; je puis citer un juge plus compétent encore; l'un des maîtres de la philosophie allemande, Schelling s'exprime ainsi :

« Les philosophes allemands ont philosophé si longtemps entre eux seuls, que peu à peu ils ont banni de leurs idées et de leur langage les formes universellement intelligibles et en sont venus à prendre, pour mesure du talent philosophique, le degré d'éloignement de la manière commune de penser et de s'exprimer. Il me serait aisé d'en citer des exemples. Il est arrivé aux Allemands ce qui arrive aux familles qui se séparent du reste du monde pour vivre uniquement entre elles, et qui finissent par adopter, sans compter d'autres bizarreries, des expressions qui leur sont propres, et qu'elles seules peuvent comprendre. Après quelques efforts infructueux pour répandre à l'étranger la philosophie de

Kant, ils ont renoncé à se rendre intelligibles aux autres nations, s'habituant à se considérer comme les élus de la philosophie, comme ne relevant que d'eux-mêmes. Les philosophes ne devraient jamais perdre de vue que leur unique but est d'obtenir l'assentiment universel en se rendant universellement intelligibles. Je ne prétends pas assurément qu'on ne doive juger les œuvres philosophiques qu'au point de vue littéraire; mais je dis qu'une philosophie qui n'est pas intelligible à toutes les nations illustres, et accessible à toutes les langues, doit renoncer par cela seul à être une philosophie vraie et universelle. » (*Jugement sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie allemande en général.* 1834).

Schelling se flatte que la philosophie allemande entre sous le rapport de la clarté en de meilleures voies et il ajoute :

« Le philosophe qui, il y a dix ans, n'aurait pas pu, sans compromettre sa réputation scientifique, répudier le langage et les formes de l'école, pourra désormais s'affranchir de toute entrave de ce genre. La profondeur sera dans la pensée et une incapacité absolue de s'exprimer avec clarté ne sera plus regardée comme le signe du talent et de l'inspiration philosophique. »

Je ne dois rien ajouter à ce passage de Schelling : mais répétons tout bas à l'auteur : « *Mutato nomine, de te fabula ista narratur.* »

**SUR LE CHAPITRE VIII,** page 66.

La lecture de l'ouvrage de Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, ne laisse aucun doute sur sa manière de penser par rapport à cette identité qui n'est au fond et ne peut être que le panthéisme. Je dois convenir, toutefois, par respect pour la vérité, que ce philosophe semblerait avoir ou modifié sa doctrine ou reculé devant ses conséquences. On

peut du moins le croire si l'on s'en tient à certains indices, qui se laissent apercevoir dans un discours prononcé par lui à Berlin, le 15 novembre 1841, à l'ouverture de son cours de philosophie. On y lit le passage suivant, digne d'attirer l'attention de tous les penseurs :

« Jamais il n'y eut contre la philosophie, de la part de la vie active et réelle, de réaction plus puissante que celle dont nous sommes témoins. Cela prouve que la philosophie a pénétré jusqu'aux questions les plus vitales de la société, jusqu'aux questions sur lesquelles il n'est permis à personne d'être indifférent. Tant qu'une philosophie se débat dans les premiers rudiments de sa formation; tant qu'elle n'en est qu'aux premiers pas de sa marche, personne ne s'occupe d'elle, sauf les philosophes. Les autres hommes ne prennent garde à la philosophie que lorsqu'elle prononce sa dernière parole, car la philosophie n'a d'importance pour le public, en général, que par ses résultats.

« Je confesse qu'on ne doit pas tenir pour le résultat pratique d'une philosophie solide et profondément méditée, ce que le premier venu se croit autorisé à donner pour tel; autrement le monde devrait se soumettre aux doctrines les plus contraires à la saine morale et même à celles qui sapent ses fondements. Non, personne ne juge une philosophie sur les conclusions pratiques qu'en tirent l'ignorance et la présomption. D'ailleurs, en ce point, il ne serait pas possible de tromper le monde; il repousserait une philosophie aboutissant à de tels résultats, sans se mettre en peine de ses principes, sans même prétendre les juger. Il dirait qu'il n'entend rien au fond des questions, ni à la marche artificielle et compliquée des arguments; mais sans s'arrêter à tout cela, il déciderait bien vite qu'une philosophie dont les conclusions sont telles, ne peut être vraie dans ses bases. Ce que la morale romaine disait de l'utile : *nihil utile nisi quod honestum*, s'applique également à la recherche de la vérité. *Une philosophie qui se respecte n'avouera jamais qu'elle conduise à*

*l'irréligion*. Or, telle est aujourd'hui la situation de la philosophie, qu'elle a beau promettre un résultat religieux, personne n'y croit, car les déductions qui sortent de ses principes transforment les dogmes de la religion chrétienne en une vaine fantasmagorie. Plusieurs de ses plus fidèles disciples en conviennent ouvertement, et d'ailleurs peu importe que cette opinion soit fondée ou ne le soit pas, il suffit qu'elle existe et ait pris consistance.

« En dernière analyse, la vie active l'emporte toujours; la philosophie court donc de grands risques. Ceux qui font la guerre à une certaine philosophie se montrent enclins à les condamner toutes : ils disent en leur cœur : il n'y a plus de philosophie dans le monde. Moi-même, je n'ai pas été à l'abri de leurs condamnations : *Cette philosophie en ce moment si sévèrement jugée à cause de ses résultats religieux, ils prétendent que c'est moi qui l'ai mise en honneur*.

« Comment me défendrai-je ? Certes, je n'attaquerai jamais une philosophie en me prenant à ses dernières conséquences; je la jugerai sur ses premiers principes comme doit le faire tout esprit philosophique. Du reste, on sait assez que depuis longtemps je me suis montré peu satisfait de la philosophie dont je parle et que je ne suis guère d'accord avec elle. . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« Le monde moral et spirituel est tellement divisé que ce devrait être un motif de joie que de rencontrer, ne fût-ce que pour un instant, un point de réunion. Détruire est une chose triste lorsqu'on n'a rien pour remplacer ce que l'on détruit. *Fais mieux*, dit-on à celui qui ne sait que critiquer.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« Je me consacre tout entier à la mission dont je suis chargé. Je vivrai pour vous, je travaillerai pour vous sans relâche, tant qu'il y aura en moi un souffle de vie, tant que me le permettra *Celui* sans la volonté duquel pas un cheveu ne peut tomber de notre tête et, à plus forte raison, pas

une parole profondément sentie sortir de notre bouche ; *Celui* sans l'inspiration duquel pas une idée lumineuse ne peut briller dans notre intelligence, pas une pensée de vérité et de liberté illuminer notre âme. »

Ce qui ressort avec la dernière évidence de ce passage remarquable, c'est l'embarras du philosophe allemand, ce sont les conséquences irréligieuses imputées à ses doctrines. S'il est consolant de le voir rendre un certain hommage à la vérité; il est triste d'avoir à signaler les efforts qu'il fait pour se justifier du reproche d'inconséquence.

**SUR LE CHAPITRE IX**, page 76.

Dans ces derniers temps, on a osé placer l'illustre Malebranche parmi les panthéistes. C'est ainsi que M. Cousin a écrit ces lignes :

« Malebranche est avec Spinosa le plus grand disciple de « Descartes; tous deux ont tiré des principes de leur maître « commun les conséquences que ces principes renferment. « Malebranche est, au pied de la lettre, le Spinosa chrétien. » (*Fragments philosophiques*, tome II, page 167.)

On ne conçoit pas qu'un tel paradoxe ait pu sortir de la plume d'un homme ayant parcouru les œuvres du grand métaphysicien. Dans tous les écrits de Malebranche éclate le spiritualisme le plus élevé, joint un profond respect pour les dogmes sacrés de notre religion sainte. En traitant des divers systèmes philosophiques sur l'origine des idées et sur le problème de l'univers, j'aurai souvent l'occasion de venger le savant et pieux auteur de *la Recherche de la vérité;* mais je n'ai pas cru devoir laisser passer celle qui s'offre ici de lui rendre justice, en le défendant contre des accusations qu'il eût repoussées avec horreur comme d'intolérables calomnies. Lorsqu'il écrivait ces ouvrages immortels où Dieu, l'esprit, la religion chrétienne, l'éternelle vérité, le péché originel, des textes sans nombre des saintes Écritures et de saint Augus-

tin se trouvent à chaque page, qui lui eût dit qu'un temps viendrait où, dans son pays même, il serait placé à côté de Spinosa, avec cette épithète absurde: *Spinosa chrétien?* C'est quelquefois le sort des grands hommes d'être regardés comme les chefs de sectes qu'ils ont détestées. Malebranche, ayant à nommer Spinosa, disait : *l'impie de nos jours.* M. Cousin s'oublie jusqu'à nommer Malebranche le Spinosa chrétien!

SUR LE CHAPITRE X, page 80.

Je n'ignore pas les difficultés que soulèvent les systèmes de Leibnitz; mais il m'est doux de constater que les erreurs de la moderne Allemagne n'ont pas trouvé place dans l'intelligence de ce grand homme. Qu'on lise par exemple le passage suivant tiré de sa *Monadologie* :

« La dernière raison de toutes choses se trouve dans une substance nécessaire d'où tous les contingents tirent leur origine, et que nous appelons Dieu.

« Cette substance étant la raison suffisante de tout l'univers, il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit.

« Cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, ne rencontrant rien en dehors d'elle qui soit indépendant d'elle-même, ne peut avoir de limites, et contient toutes les réalités possibles.

« D'où il suit que Dieu est absolument parfait, puisque la perfection n'est que la grandeur de la réalité positive prise en soi et en faisant abstraction des limites qui la bornent dans les choses finies. Où il n'y a de limites d'aucune sorte, et en Dieu il n'y en a aucune, la perfection est absolument infinie.

« On en déduit que les créatures reçoivent leurs perfections de l'action de Dieu; quant à leurs imperfections, elles les tiennent de leur propre nature qui ne comporte pas l'absence de toute limite, et c'est en cela qu'elles se distinguent de Dieu.

« En Dieu se trouve la source, non-seulement des exis-

tences, mais aussi des essences en tant que réelles, c'est-à-dire dans tout ce que le possible contient de réel. »

Dans sa dissertation sur la philosophie platonicienne, Leibnitz combat les tendances panthéistes de Valentin Vegelio, en ces termes :

« J'aurais voulu qu'en expliquant, dans un traité spécial, la vie bienheureuse par la transformation en Dieu et en exaltant fréquemment l'excellence d'une mort et d'une quiétude de ce genre, Valentin Vegelio n'eût pas donné lieu de croire que, comme d'autres quiétistes, il adopte cette opinion. Spinosa va au même but, quoique par un autre chemin. Il n'admet qu'une seule substance, qui est Dieu, et dont les créatures ne sont que les modifications, comme les figures que le mouvement fait continuellement paraître et disparaître sur la cire molle. De cette opinion sort la même conséquence que de l'opinion d'Alméric; il s'ensuit qu'après la mort l'âme n'existe plus que comme elle a existé de toute éternité, par son être idéal en Dieu.

« Rien dans Platon ne peut faire croire qu'il ait rejeté la doctrine selon laquelle les esprits conservent leur substance propre. Cette doctrine est incontestable pour quiconque raisonne sagement en philosophie. Il n'est même pas possible de se former une idée de l'opinion contraire, à moins de se figurer Dieu et l'âme comme des êtres corporels, de sorte que les âmes seraient comme des particules détachées de la substance divine; mais il est absurde de se former de Dieu et de l'âme de pareilles idées. » *(T. II. Diss. de phil. platonica, p. 224 ; epist. ad Hænschium, an* 1707. Ce passage se trouve dans les *Pensées de Leibnitz* sur la religion et la morale, publiées par M. Émery.)

Loin d'incliner au panthéisme ou de le donner comme une philosophie élevée, Leibnitz, nous venons de le voir, considère cette doctrine comme l'enfantement d'une imagination grossière. Chose remarquable, soit sous le rapport métaphysique, soit sous le rapport historique, il se trouve, ici,

d'accord avec saint Thomas; — mêmes pensées et, pour ainsi dire, mêmes expressions. — Le saint docteur se demande si l'âme est tirée de la substance de Dieu, et il s'exprime ainsi sur l'origine de cette erreur :

« Respondeo dicendum, quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias quæ omnia aliena sunt a Dei natura : qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est.

« Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum indicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis, quod dicebant esse principium, ut dicitur in primo de anima, per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichæi, Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt : non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est anima, mundum intuitu vel motu et ratione gubernans : ut Augu. narrat 7 de civit. Dei. Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi : non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est; unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei. » (1 p., q. 90, art. 1.)

**SUR LE CHAPITRE XI,** page 85.

On lit dans les scolastiques, à propos même des intelligences créées, que l'*entendement* et la chose *entendue* ne sont qu'un. Mais l'identité dont il s'agit alors est purement idéale; elle exprime l'union de l'entendement avec l'idée, voilà tout. On sait quel rôle jouent dans la philosophie scolastique *la matière et la forme* : cette distinction s'appliquait aussi aux phénomènes de l'intelligence. Les scolastiques distinguent l'idée de l'entendement; mais, comme l'entendement est perfectionné par l'idée qui le met en rapport avec la chose qu'elle représente, on disait de l'entendement qu'il est la chose comprise elle-même. C'est ainsi que doivent être expliqués certains passages de saint Thomas et de quelques autres scolastiques; inexactes isolément, les expressions dont ils se servent cessent de l'être si l'on s'en tient au sens qu'ils leur donnent, lequel d'ailleurs ressort clairement des principes posés par eux. Saint Thomas, par exemple, voulant établir que l'entendement créé ne peut comprendre plusieurs choses en un même temps, s'exprime en ces termes (quodlibet. 7, art. 2) :

« Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, primo et principaliter, est impossibile. Cujus ratio est, quia *intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte res intellecta : ut dicitur* in 3. de anima. *Quod quidem intelligendum est non quod essentia intellectus fiat res intellecta* vel species ejus; sed quia completè informatur per speciem rei intellectæ, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura

intelligere primo. Et hoc est quod Alga. dicit, quòd sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici quod intellectus informetur perfectè simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore : quia figura et color non sunt formæ unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis : sed omnes formæ intelligibiles in quantum hujusmodi sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc quod est esse intellectum. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figuræ plures; vel plures colores qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem. »

Il est facile de voir, par ce passage, que le sens attaché par les scolastiques à l'identité de l'entendement avec la chose comprise, était bien celui que nous avons donné, à savoir : l'union intime de l'idée ou espèce intelligible avec l'entendement, comme d'une forme avec sa matière; forme qui perfectionnait l'entendement en le faisant passer de la puissance à l'acte, et en le mettant en rapport avec la chose représentée.

### SUR LE CHAPITRE XII, page 91.

Je me réserve de donner les éclaircissements nécessaires en leur place; cette doctrine de l'intelligibilité immédiate sera développée, et mérite de l'être.

On me saura gré de citer le passage de saint Thomas, paraphrasé dans ce chapitre.

*Respondeo* dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia. Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est : et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus. Non enim visus percipit colo-

ratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus : manifestum est enim quod in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est in actu. Et inde est, quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in physica. Unde et in substantiis immaterialibus secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod fit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod fit per essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum se ipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium, ut actus; non tamen ut actus purus neque completus. Unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium. Unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem ut intelligat non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum : quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilem; participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut platonici posuerant, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus se ipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, consequens est ut sic se ipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas

per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium : et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Quest. LXXXVII, art. 1, page 1).

### SUR LE CHAPITRE XIII, page 100.

Peut-être ce que nous avons dit dans ce chapitre est-il suffisant pour donner à tous nos lecteurs une idée claire de la représentation de causalité; mais je dois faire observer que cette question se rattache d'une manière intime aux questions de la possibilité en général; question que je ne pouvais exposer ici sans changer l'ordre des matières.

### SUR LE CHAPITRE XIV, page 108.

La distinction entre les deux ordres d'idées, géométrique et non géométrique, est de la plus haute importance pour l'idéologie. On me pardonnera d'avoir anticipé sur l'ordre naturel de mon sujet; je ne voulais pas laisser incomplet l'examen de la possibilité d'une vérité fondamentale parmi les vérités de l'ordre purement idéal. On trouvera l'explication de cette distinction et les fondements sur lesquels elle repose dans le *Traité sur les Idées de l'espace et de l'étendue.*

### SUR LE CHAPITRE XV, page 112.

Il est clair que le mot instinct, lorsqu'on l'applique à l'intelligence, est pris dans un sens autre que lorsqu'il s'agit des animaux. Le latin *instinctus* signifiait *inspiration* : sacro mens *instincta* furore.

### SUR LE CHAPITRE XVI, page 123.

La confusion des idées, dans la présente question, tient à cette tendance à l'unité dont j'ai parlé dans le chap. IV. On commence par supposer l'existence d'un principe unique, et l'on se met à sa recherche. Mais ne faudrait-il pas d'abord savoir s'il est unique comme on le suppose ? Nous avons déjà

vu que le système de Fichte porte sur une supposition de ce genre. Ce qui, dans les écoles, engendrait d'innocentes discussions, entraîne, de nos jours, aux plus graves écarts.

### SUR LE CHAPITRE XVII, page 127.

Je crois avoir interprété fidèlement la pensée de Descartes : que s'il restait quelques doutes, on peut lire ce passage remarquable de l'auteur en réponse aux objections du père Mersenne contre les Méditations II, III, IV, V et VI. « Mais « quand nous apercevons que nous sommes des choses qui « pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun « syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *je pense, donc je suis* « *ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée « comme par la force de quelque syllogisme, mais comme « une chose connue de soi ; il la voit par une simple ins- « pection de l'esprit : comme il paraît de ce que, s'il la dédui- « sait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette « majeure : *tout ce qui pense est* ou *existe*. Mais, au contraire, « elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il « ne se peut pas faire qu'il pense s'il n'existe. Car c'est le « propre de notre esprit de former les propositions générales « de la connaissance des particulières. »

Descartes ne parle pas toujours avec cette clarté. Il est facile de voir que les objections de ses adversaires, en le forçant à méditer plus profondément sa doctrine, contribuaient à dissiper les nuages de sa pensée.

### SUR LE CHAPITRE XVIII, page 133.

Pour nous faire une idée exacte des opinions de Descartes, écoutons-le lui-même.

« A cause que nos sens nous trompent quelquefois..., je « voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle « qu'ils nous la font imaginer ; et, parce qu'il y a des hom- « mes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les

« plus simples matières de géométrie, et y font des paralo-
« gismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun
« autre, je rejetai, comme fausses, toutes les raisons que
« j'avais prises auparavant pour démonstrations; et, enfin,
« considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons
« étant éveillées nous peuvent aussi venir quand nous dor-
« mons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie,
« je me résolus de feindre que toutes les choses qui ne m'é-
« taient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies
« que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je
« pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que
« tout était faux, il fallait nécessairement penser que moi,
« qui le pensais, fusse quelque chose, et, remarquant que
« cette vérité : *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si
« assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des
« sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai
« que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier
« principe de la philosophie que je cherchais. »

J'ai dit que le doute de Descartes était une supposition, une fiction : ce sont les paroles mêmes de l'auteur. Dans la réponse déjà citée aux objections recueillies par le père Mersenne, on trouve le passage suivant :

« C'est avec beaucoup de satisfaction que j'ai lu les observations que vous avez faites sur mon *Petit Traité de la première Philosophie;* car elles m'ont fait connaître la bienveillance que vous avez pour moi, votre piété envers Dieu et le soin que vous prenez pour l'avancement de sa gloire; et je ne puis que je ne me réjouisse non-seulement de ce que vous avez jugé mes raisons dignes de votre censure, mais aussi de ce que vous n'avancez rien contre elles, à quoi il ne me semble que je pourrai répondre assez commodément. En premier lieu vous m'avertissez de me ressouvenir que *ce n'est pas tout de bon et en vérité, mais seulement par une fiction d'esprit, que j'ai rejeté les idées ou les fantômes des corps pour conclure que je suis une chose qui pense, de peur*

*que peut-être je n'estime qu'il suit de là que je ne suis qu'une chose qui pense.* Mais j'ai déjà fait voir dans ma seconde Méditation que je m'en étais assez souvenu, vu que j'ai mis ces paroles. Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point, en effet, différentes de moi que je connais : je n'en sais rien, je ne dispute pas maintenant de cela. »

Comme on voit, Descartes ne refuse pas de reconnaître que son doute n'est qu'une pure fiction. Il va jusqu'à dire, en termes exprès, qu'il n'a fait qu'appliquer une méthode dont tous les philosophes reconnaissent la nécessité :

« Au reste, je vous prie ici de vous souvenir que, *touchant* les choses que la volonté peut embrasser, j'ai toujours mis une très grande distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité; car, pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines, en choisir une et s'y déterminer, et après cela s'y arrêter aussi fermement (tant que nous ne voyons point de raisons au contraire) que si nous savions choisir pour des raisons certaines et très évidentes, ainsi que je l'ai déjà expliqué dans le *Discours de la méthode.* Mais où il ne s'agit que de la contemplation de la vérité, qui a jamais nié qu'il faille suspendre son jugement à l'égard des choses obscures et qui ne sont pas assez distinctement connues ? »

On demandera peut-être en quoi consiste le mérite de Descartes. A avoir *appliqué* une règle que tous connaissent, mais qui n'est suivie que par un bien petit nombre. A l'avoir fait à une époque où la préoccupation en faveur des doctrines aristotéliciennes était toute puissante. Descartes le dit en terminant : son doute méthodique n'était pas nouveau;

il en a fait une application nouvelle. Quant au principe sur lequel ce doute se fonde, *qui a jamais nié qu'il faille suspendre son jugement à l'égard des choses obscures et qui ne sont pas assez distinctement connues?*

Entendue en ce sens, c'est-à-dire en prenant le doute pour une supposition, pour une pure fiction, la méthode de Descartes n'est en rien contraire aux bons principes de la religion et de la morale. Le profond philosophe ne dédaigne pas de rassurer ses lecteurs sur ce point, en disant naïvement qu'avant de commencer ses investigations, il a mis à part comme en lieu de sûreté ses croyances religieuses.

« Et enfin comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où l'on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou de s'exercer soigneusement à l'architecture, d'en avoir soi-même tracé le dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où l'on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès-lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part. La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance.

« Après m'être ainsi assuré de ces doctrines, et les avoir mises à part avec les vérités de la foi, qui ont toujours été en ma créance, je jugeai que pour tout le reste des opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire. »

(*Discours sur la méthode*, troisième partie.)

**SUR LE CHAPITRE XIX**, page 141.

Descartes ne s'exprime pas toujours avec assez d'exactitude et de précision, nous devons en convenir. C'est ainsi qu'il

semble confondre le témoignage fourni par le sens intime et celui de l'évidence; même embarras dans l'analyse de la proposition : Je pense, donc j'existe. On en jugera par le passage suivant : « Après cela je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie, et certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude, et, ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *Je pense, donc je suis,* qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelques difficultés à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. » (*Discours sur la méthode*, quatrième partie.)

### SUR LE CHAPITRE XX, page 151.

Par certitude apodictique, Kant, dans le passage cité, entend la certitude qui résulte de l'évidence intrinsèque des idées : on la nomme dans les écoles certitude métaphysique.

### SUR LE CHAPITRE XXI, page 165.

On n'étudie pas seulement le principe de contradiction comme fondement unique de certitude; mais aussi par rapport à son importance et à sa fécondité scientifique. Je n'ai rien voulu préjuger, me réservant d'y revenir lorsque je traiterai de l'idée de l'*être* en général.

### SUR LE CHAPITRE XXII, page 175.

On voit par le passage cité, note (XIX), qu'outre le principe, je pense, donc je suis, Descartes admettait la légitimité de l'évidence. « Ayant remarqué, dit-il, que la vérité de cette proposition ressortait, pour moi, de la vision claire que j'en

avais, je crus pouvoir établir en règle générale : *Que les choses connues clairement et distinctement sont vraies.* » Ainsi le système de Descartes comprend deux principes unis entre eux, mais très différents : 1° le fait de conscience de la pensée ; 2° la règle générale de la légitimité du criterium de l'évidence.

Nous retrouvons ici cette confusion d'idées que j'ai signalée ailleurs. Il n'est pas exact que le principe, je pense, donc je suis, soit évident ; l'évidence se rapporte à la *conséquence* ; quant à l'acte de la pensée, il n'y a pas évidence proprement dite, mais connaissance. L'évidence est un criterium ; il n'est pas le seul.

### SUR LE CHAPITRE XXIII, page 179.

Ce que j'ai dit dans la proposition deuxième de ce chapitre (§ 236), est indépendant des discussions qui s'agitent sur la manière dont l'âme et le corps exercent leur influence réciproque, questions qui n'ont pas ici leur place. Quel que soit le système que l'on adopte, l'influence exercée est un fait attesté par l'expérience ; et cela me suffit pour la vérité que je prétends établir.

### SUR LE CHAPITRE XXIV, page 187.

Pour bien comprendre ce que j'avance ici, sur l'évidence, il faut se pénétrer de la doctrine exposée plus bas, à partir du chapitre XXVI, jusqu'au chapitre XXXI inclusivement.

### SUR LE CHAPITRE XXV, page 193.

Ce chapitre confirme ce que nous nous sommes efforcé d'établir sur l'enchaînement des divers criterium et sur le danger d'une philosophie exclusive. Le sens intime, ou conscience, sert de fondement à tous les criterium ; il leur est indispensable, mais il s'écroule lui-même, si l'on nie les autres.

**SUR LES CHAPITRES XXVI, XXVII ET XXVIII**, pages 204, 210, 217.

Dugald Stewart (page 2, chap. II, sect. 3, paragr. 2) cite un fragment très curieux d'une dissertation publiée à Berlin en 1764; ce passage ne nous semble pas aussi dépourvu de raison que le prétend l'auteur de la *Philosophie de l'esprit humain*. Je le transcris; on pourra le confronter avec la doctrine que j'établis moi-même.

« Omnes mathematicorum propositiones sunt identicæ et repræsentantur hac formula, A = A. Sunt veritates identicæ, sub varia forma expressæ, imo ipsum quod dicitur contradictionis principium vario modo enuntiatum et involutum; si quidem omnes hujus generis propositiones revera in eo continentur. Secundum nostram autem intelligendi facultatem ea est propositionum differentia, quod quædam longa ratiociniorum serie, alia autem breviore via, ad primum omnium principium reducantur, et in illud resolvantur. Sic v. g. propositio $2+2=4$ statim huc cedit : $1+1+1+1=1+1+1+1$; id est, idem est idem; et, proprie loquendo, hoc modo enuntiari debet : — si contingat adesse vel existere quatuor entia, tum existunt quatuor entia; nam de existentia non agunt geometræ, sed ea hypothetice tantum subintelligitur. Inde summa oritur certitudo ratiocinia perspicienti; observat nempe idearum identitatem; et hæc est evidentia assensum immediate cogens, quam mathematicam aut geometricam vocamus. Mathesi tamen sua natura priva non est et propria; oritur etenim ex identitatis perceptione, quæ locum habere potest, etiamsi ideæ non repræsentent extensum. »

**SUR LES CHAPITRES XXX ET XXXI**, pages 238, 252.

J'ai dit que Dugald Stewart s'était peut-être aidé des opinions de Vico, sans prétendre adresser à ce philosophe le reproche fait à son maître Reid, que l'on accuse d'avoir ressus-

cité les doctrines du père Buffier. Pour que le lecteur juge en connaissance de cause, je vais transcrire un passage du philosophe écossais ; il sera facile, je crois, de saisir la concordance de quelques-unes des observations de Dugald Stewart avec celles du philosophe napolitain ; maïs j'incline à croire que si Dugald Stewart avait lu Vico, il ne se plaindrait point de la *confusion* avec laquelle certains auteurs anciens et modernes ont expliqué cette doctrine :

« Le caractère particulier, dit *Dugald Stewart*, dans sa *Philosophie de l'esprit humain*, de cette espèce d'évidence qu'on nomme démonstrative et qui distingue si fortement les conclusions mathématiques de celles des autres sciences, est un fait qui doit avoir frappé quiconque n'est pas tout à fait étranger aux éléments de la géométrie ; et cependant je doute qu'on en ait déterminé la cause d'une manière satisfaisante. » Locke nous dit : « Ce qui constitue la démonstration, c'est l'évidence intuitive de chaque pas du raisonnement. » Je reconnaîtrai volontiers que si cette évidence défaillait en un seul point, toutes les autres parties de la démonstration seraient sans aucune valeur. Cependant je ne crois pas que ce soit de cette circonstance que dépende l'évidence démonstrative de la conclusion, y ajouterions-nous même encore cette autre contradiction, sur laquelle Reid insiste beaucoup : « Qu'il faut pour l'évidence démonstrative, que les premiers principes soient intuitivement certains. » J'ai déjà, en traitant des axiomes, relevé l'inexactitude de cette remarque, et j'ai fait voir en outre que, dans les mathématiques, ce sont les *définitions* et non les *axiomes* qui sont les premiers principes de nos raisonnements. C'est sur cette dernière circonstance, c'est-à-dire sur cette condition de raisonner d'après des *définitions*, que la véritable théorie de la démonstration mathématique doit être fondée. C'est ce que je vais développer ici tout au long, en indiquant en même temps quelques-unes des conséquences les plus importantes qui en découlent.

24.

« Et d'abord, je dois déclarer, pour n'avoir pas l'air de réclamer à tort les honneurs de l'invention de cette doctrine, que l'idée mère qui la constitue a été plus d'une fois émise et même développée avec une certaine étendue par divers auteurs tant anciens que modernes; mais j'ajoute que chez tous elle est tellement confondue avec d'autres considérations tout à fait étrangères au point en discussion, que l'attention de l'auteur, aussi bien que celle du lecteur, est détournée du principe d'où dépend la solution du problème. . . . . .

« On l'a vu déjà dans le premier chapitre de cette partie; tandis que, pour les autres sciences, les propositions à établir expriment toujours des faits réels ou supposés, celles que les mathématiques démontrent énoncent seulement une connexion entre certaines propositions et certaines conséquences. Ainsi donc en mathématiques nos raisonnements portent sur un objet entièrement différent de celui que nous avons en vue dans les autres emplois de nos facultés intellectuelles; ils ont pour but, non de constater des *vérités* concernant des existences réelles, mais de déterminer la filiation logique des conséquences qui découlent d'une *hypothèse* donnée. Si, partant de cette *hypothèse*, nous raisonnons avec exactitude, il est manifeste que rien ne saurait manquer à l'évidence du résultat; car ce résultat se borne à affirmer une liaison nécessaire entre la supposition et la conclusion. Dans les autres sciences, au contraire, en admettant même que l'ambiguïté du langage fût écartée et que chaque pas de la déduction fût rigoureusement exact, nos conclusions seraient toujours plus ou moins incertaines, puisqu'elles reposent en définitive sur des principes qui peuvent correspondre ou ne pas correspondre avec les faits (p. 2, c. 2, sect. 3 ). »

C'est la doctrine de Vico sur les divers degrés d'évidence et de certitude; mais le philosophe italien formule en un système général, à l'aide duquel il résout le problème de l'intelligence, ce que Dugald Stewart se contente de signaler comme un fait propre à donner la raison de l'évidence mathé-

matique. Le père Buffier (*Traité des Vérités premières*, p. 1, chap. II) expose le même système avec beaucoup de clarté.

J'ai dit pareillement, qu'attendu l'infatigable ardeur pour l'étude qui distingue les Allemands, il ne faudrait point s'étonner qu'ils eussent lu les scolastiques. Leibnitz recommande en plusieurs endroits cette lecture. Est-il croyable que les Allemands modernes aient dédaigné les conseils d'un homme si compétent ? Parmi de nombreux passages de Leibnitz sur les scolastiques, je choisis le suivant qui me paraît extrêmement curieux :

« La vérité est plus répandue qu'on ne pense ; mais elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les *antérieurs*, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine et la lumière des ténèbres, et ce serait, en effet, *perennis quædam philosophia*. On peut même dire qu'on y remarquerait quelques progrès dans les connaissances. Les Orientaux ont de belles et de grandes idées de la Divinité. Les Grecs y ont ajouté le raisonnement et une forme de science. Les Pères de l'Église ont rejeté ce qu'il y avait de mauvais dans la philosophie des Grecs ; mais les scolastiques ont tâché d'employer utilement pour le christianisme ce qu'il y avait de passable dans la philosophie des païens. J'ai dit souvent, *aurum latere ins tercore illo scholastico barbarico ;* et je souhaiterai qu'on pût trouver quelque habile homme versé dans cette philosophie hibernoise et espagnole, qui eût de l'inclination et de la capacité pour en tirer le bon. Je suis sûr qu'il trouverait sa peine payée par plusieurs belles et importantes vérités. Il y a eu autrefois un Suisse qui avait mathématisé dans la scolastique. Ses ouvrages sont peu connus ; mais ce que j'ai vu m'a paru profond et considérable. »

Ai-je tort, après Leibnitz, après l'un des plus grands esprits des temps modernes, de qui Fontenelle a pu dire,

« qu'il menait de front toutes les sciences, » ai-je tort, dis-je, de recommander la lecture des scolastiques ? Abstraction faite de l'utilité intrinsèque, n'est-il pas convenable de se mettre en état de juger, en connaissance de cause, des écoles dont la place est marquée, n'importe leur valeur réelle, dans l'histoire de l'esprit humain ?

**SUR LE CHAPITRE XXXII**, page 259.

L'auteur auquel je fais allusion est *Fénelon* qui, sous le nom de sens commun, comprend le criterium de l'évidence tout entier, comme on le peut voir dans le passage suivant :

« Qu'est-ce que le sens commun ? N'est-ce pas les pre-
« mières notions que tous les hommes ont également des
« mêmes choses ? Ce sens commun qui est toujours et partout
« le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen
« même de certaines questions ridicule, qui fait que malgré
« soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne
« pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans
« un vrai doute ; ce sens commun qui est celui de tout
« homme ; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se
« montre au premier coup d'œil et qui découvre aussitôt
« l'évidence ou l'absurde de la question, n'est-ce pas ce que
« j'appelle mes idées ? Les voilà donc ces idées ou notions
« générales que je ne puis ni contredire, ni examiner ; sui-
« vant lesquelles, au contraire, j'examine et je décide tout ;
« en sorte que je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on
« me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées
« immuables me représentent. » (*Traité de l'existence de Dieu,* page 2, n° 33.)

On ne saurait douter que, dans ce passage, *Fénelon* n'ait voulu parler de l'évidence ; non-seulement il emploie le mot, mais il le rapporte aux idées immuables ; par sens commun, il entend les idées générales par lesquelles nous jugeons de toute chose ; en d'autres termes, les idées desquelles naît l'évidence.

# NOTES DU LIVRE DEUXIÈME.

## DES SENSATIONS.

### SUR LE CHAPITRE II, page 300.

L'immatérialité de l'âme des animaux n'est pas une découverte de la philosophie moderne; les scolastiques avaient émis cette idée ; ils sont même allés jusqu'à dire que nul principe vital n'est corps.

Dans leur système, le principe vital ou l'âme des plantes est quelque chose de supérieur à la matière. Saint Thomas (1 p. quest. 75, art. 1er) demande, en général, si l'âme est corporelle « *utrum anima sit corpus,* » et il répond en ces termes :

« Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere, *quod anima dicitur esse primum principium vitæ,* in iis quæ apud nos vivunt. Animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes, vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse, et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis, et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis : sed primum prin-

cipium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ, convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. *Anima igitur quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus*, sicut calor qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus. »

Toutefois restait à savoir si la matière n'entrait point comme partie composante dans l'âme, bien que celle-ci ne fût point matière; c'est pourquoi le saint docteur se pose cette nouvelle question (1 p. q. 75, art. 5) : L'âme est-elle un composé de matière et de forme ? Remarquez qu'il s'agit ici de l'âme, en général, et comme principe de vie, qu'elle soit ou ne soit pas intellectuelle. Il répond négativement. Voici ses paroles :

« Respondeo dicendum, quod *anima non habet materiam*, et hoc potest considerari dupliciter. *Primo quidem, ex ratione animæ in communi*, est enim de ratione animæ, quod sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquid ejus in potentia tantum, quia forma in quantum forma est actus. Id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam, et illam materiam cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva. »

Les passages que nous venons de citer sont suffisamment clairs. Cependant le saint docteur s'explique d'une façon plus expresse encore; il affirme que les âmes des animaux parfaits sont indivisibles, d'une manière absolue, et que la division ne leur peut convenir ni *per se*, ni *per accidens*. A cette question (1 p. q. 76, art. 8) : L'âme, en général, se trouve-t-elle tout entière dans chaque partie du corps? il répond par l'affirmative en établissant une distinction entre la totalité d'essence et la totalité de quantité, *quantitativa*. Voici le passage :

« Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, *et precipue animalium perfectorum*, non æqualiter se habet ad totum et ad partes; unde *non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis*. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ, nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentiæ perfectionem, proprie et per se convenit formis. »

La doctrine de saint Thomas avait trouvé des contradicteurs; ceux-ci ne concevaient point que l'âme des bêtes pût être inétendue, cette propriété leur paraissant appartenir, d'une manière exclusive, à l'âme intelligente. Le cardinal Cajetan, commentateur de saint Thomas, entreprend résolûment sa défense et s'exprime de manière à ne laisser aucun doute sur son opinion. Voici comment il pose l'objection; nous verrons comment il la résout. . . . .

« Dubium secundo est circa eandem totalitatem quoniam S. Thomas a communi opinione discordare videtur hoc in loco, eo quod ponat *præter animam intellectivam*, aliquam aliam formam in materia *inextensam, scilicet animam sensitivam animalium perfectorum*, cum tamen vix possit sustineri, quod anima intellectiva de foris veniens, informet secundum esse, et sit inextensa. »

Loin d'avoir recours à des interprétations plus ou moins plausibles du texte de saint Thomas, Cajetan reconnaît hau-

tement l'indivisibilité de l'âme des bêtes et traite avec une sorte de dédain les partisans de l'opinion contraire.

« Ad secundum dubium dicitur, quod doctrina hic tradita, *est quidem contra modernorum communem phantasiam, sed non contra philosophicas rationes, parum est autem de horum auctoritate curandum.* Cum autem dicitur, quod sine ratione hoc est dictum, respondetur quod ratio insinuata est à posteriori, quia scilicet diversam totaliter habet habitudinem ad totum et partem ipsa forma ex propria ratione. Si enim habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes, *hoc provenit ex indivisibilitate formæ.* Quia si divideretur forma ad divisionem totius, jam pars formæ proportionaretur parti corporis, et cum pars quantitativa formæ sit tota essentia formæ, ergo ipsa forma secundum rationem suæ essentiæ non habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes : sed utrumque, scilicet tam totum quam partem respicit, ut proportionatum perfectibile. Et confirmari potest ista ratio, quia forma extensa ex vi solius divisionis, non desinit esse secundum illam partem quam habet in parte decisa : imo quæ quodammodo erat per modum potentiæ, perficitur, et fit actu seorsum ut patet in formis naturalibus, ergo a destructione consequentis, si ex sola divisione pars decisa non potest retinere eamdem speciem, *ergo non erat extensa et divisibilis ad divisionem subjecti.* . . . , . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

*Non est ergo sine ratione dictum, quod animæ aliquæ præter intellectivam sunt tantæ perfectionis quod sunt inextensæ, tam per se quam per accidens* : quamquam potentiæ omnes earum sint extensæ per accidens : qualitates enim sunt corporis partibus accommodatæ. »

FIN DES NOTES DU LIVRE DEUXIÈME.

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME PREMIER.

AVANT-PROPOS. . . . . . . . . . . . . . . . . . I

# LIVRE PREMIER.

## DE LA CERTITUDE.

### CHAPITRE I.

IMPORTANCE DES QUESTIONS RELATIVES A LA CERTITUDE.— Fondement de la philosophie. On a toujours disputé sur la certitude. Pourquoi. Étendue de la question. Son utilité. Son influence sur l'esprit. . . . . . . . . . . . Page 3

### CHAPITRE II.

ÉTAT DE LA QUESTION. — Trois questions. Exemple. Objet de la philosophie. Ses devoirs. La philosophie ne débute pas par l'examen. Fichte. Pyrrhon. Nécessité de la certitude. Existence de la certitude, sa nature. Berkeley. Aveu de Hume. Tendance puérile de certains philosophes. Sobriété nécessaire à l'esprit. La certitude antérieure à tout examen n'est point aveugle. Dogmatisme et scepticisme. Rectification d'une pensée de Pascal. . . . . . . . . . . . . . . . . . 7

### CHAPITRE III.

DEUX CERTITUDES. — Certitude générale, certitude philosophique. La certitude et la réflexion. Le développement des facultés humaines n'est point réflexe. Exemple. Stérilité de la philosophie relativement à la certitude. Dangers. Son objet le plus

raisonnable. Contradictions des philosophes. Résultat. . 16

## CHAPITRE IV.

LA SCIENCE TRANSCENDANTALE EXISTE-T-ELLE DANS L'ORDRE INTELLECTUEL ABSOLU? — Le premier principe. Observation préliminaire. Vérité première. Différents aspects de la question. Saint Thomas. Malebranche. Conjecture sur la science transcendantale. Un des caractères distinctifs de l'intelligence. L'intelligence et l'unité. Exemple des arts et des sciences. Mesure de l'élévation des intelligences. Le génie. . . . 27

## CHAPITRE V.

LA SCIENCE TRANSCENDANTALE N'EXISTE PAS DANS L'ORDRE INTELLECTUEL HUMAIN. ELLE NE PEUT VENIR DES SENS. — Objet de la sensation. Il n'existe pas de sensation origine de toutes les autres. Opération de la cataracte. Il est difficile d'expliquer le développement des sens et le rapport des sensations. Cette explication est inutile par rapport à la science transcendantale. La statue de Condillac. Observations. Résultats. . . . . . . . . . . . . . . . . . . 37

## CHAPITRE VI.

SUITE DE LA DISCUSSION SUR LA SCIENCE TRANSCENDANTALE. INSUFFISANCE DES VÉRITÉS DE L'ORDRE RÉEL. — Discrédit du sensualisme. Vérités de l'ordre réel et de l'ordre idéal. Insuffisance des vérités de l'ordre réel fini. Il est nécessaire de féconder les vérités réelles par les vérités idéales. L'unité de Descartes est triple. La loi unique de l'univers; ses rapports avec la science transcendantale. . . . . . . . . . . 43

## CHAPITRE VII.

LA PHILOSOPHIE DU MOI EST IMPUISSANTE A PRODUIRE LA SCIENCE TRANSCENDANTALE. — Conscience et évidence. Une des causes de l'obscurité et de la stérilité de la philosophie allemande depuis Fichte. Kant est supérieur à Fichte; pourquoi. Stérilité du *moi* comme élément scientifique. Le subjectif et l'objectif. Acte direct et acte réflexe. Stérilité de

combinaison en dehors des vérités nécessaires. Ce que nous savons du *moi*. La conscience universelle. Le panthéisme spiritualiste. Dualité de relation dans tout acte de l'intelligence. Dilemme contre la philosophie du *moi*. Le système de Fichte ; méthode erronée de ce philosophe. Assertions gratuites. Acte primitif. Réflexions. Acte indéterminé. Stérilité de la doctrine de Fichte pour trouver le principe premier. A quoi se réduit tout l'appareil de son analyse. Fichte et Descartes. Supériorité du philosophe français. Panthéisme du système de Fichte. . 48

## CHAPITRE VIII.

L'IDENTITÉ UNIVERSELLE. — Cette erreur est sans fondement. Un dilemme. Contradictions de certains philosophes. Leurs systèmes. Schelling. Difficultés que présente le problème de la connaissance. Comment raisonnent les partisans de l'identité. Cette doctrine n'explique pas la connaissance. *Connaître* implique une dualité. Développement de cette observation. Sa force contre la philosophie du *moi*. Le mystère de la Trinité. Platon. Instruction du *moi*. Principe de l'être et du connaître. . 66

## CHAPITRE IX.

SUITE DE L'EXAMEN DU SYSTÈME DE L'IDENTITÉ UNIVERSELLE. — L'intelligence cherche, d'instinct, l'unité. Qu'est-ce que l'unité. L'unité dans la philosophie. La philosophie et la religion. Deux problèmes à propos de la représentation intellectuelle. Descartes. Défense de Malebranche. . . . . . . . . 76

## CHAPITRE X.

PROBLÈME DE LA REPRÉSENTATION. MONADES DE LEIBNITZ. — Il est dangereux d'exagérer l'unité scientifique. Un fait unique. Inconvénients. Faux fuyant. L'hypothèse de Leibnitz ne repose sur rien ; elle ne saurait fonder la science transcendantale. Différences entre ce système et le panthéisme moderne. . . 80

## CHAPITRE XI.

EXAMEN DU PROBLÈME DE LA REPRÉSENTATION. — Trois

sources de représentation. Rapports de ce qui représente avec la chose représentée. Conséquence en faveur des rapports des êtres intellectuels avec l'univers corporel. Deux sortes de rapports, immédiats et médiats. Objectivité de toute idée. Union de ce qui comprend avec ce qui est compris. L'identité, source de représentation ; comment et de quelle manière. . . 85

## CHAPITRE XII.

INTELLIGIBILITÉ IMMÉDIATE. — Représentation active et passive. Doctrine de saint Thomas et du cardinal Cajetan. Réflexions. Un fait à l'appui. Deux conditions de l'intelligibilité immédiate. Conséquences idéologiques. Résumé de la doctrine de l'intelligibilité immédiate. Conséquences idéologiques. Résumé de la doctrine de l'intelligibilité. . . . . . . . 91

## CHAPITRE XIII.

REPRÉSENTATION DE CAUSALITÉ ET D'IDÉALITÉ. — La causalité, origine de représentation. Saint Thomas profond philosophe. Idéalité. Deux propositions capitales. Conditions nécessaires afin que la causalité soit origine suffisante de représentation. Une observation sur les sciences naturelles. Nouvelle réfutation de la science transcendantale. L'absolu. Réflexions. La représentation idéale est comprise dans la représentation de causalité. Vico. Deux conséquences importantes. Une observation sur les idées représentatives. . . . . . . . . 100

## CHAPITRE XIV.

IL N'EXISTE POINT DE PREMIER PRINCIPE DANS L'ORDRE IDÉAL. — Stérilité des vérités idéales par rapport au monde réel. Applications. Il est nécessaire d'unir les vérités réelles aux vérités idéales. Stérilité de l'ordre non géométrique relativement à l'ordre géométrique, et *vice versa*. . . . . 108

## CHAPITRE XV.

CONDITION INDISPENSABLE DE TOUTE CONNAISSANCE HUMAINE. MOYENS DE PERCEVOIR LA VÉRITÉ.—État de la ques-

ion. Distinction. Conscience. Évidence. Instinct intellectuel ou sens commun. Trois ordres de vérités. Caractère et différences des moyens de perception ; leur objet. Une observation sur le développement des facultés de l'homme. . . . . . 112

## CHAPITRE XVI.

**CONFUSION D'IDÉES DANS LES DISCUSSIONS SUR LE PRINCIPE FONDAMENTAL.** — Anomalies. Causes de ces anomalies. État de la question. . . . . . . . . . . . . . . . . 123

## CHAPITRE XVII.

**L'EXISTENCE ET LA PENSÉE. PRINCIPE DE DESCARTES.**—L'existence ne se démontre pas. Applications. Point de départ de nos connaissances. Le principe de Descartes présente deux sens. Explication de la pensée du philosophe. . . . . . . 127

## CHAPITRE XVIII.

**LE PRINCIPE DE DESCARTES; SUITE. SA MÉTHODE.**—Méthode de Descartes. Son langage n'est pas assez clair. L'idée capitale de ce philosophe. Doute méthodique ; en quel sens il est possible. Applications. Les écarts des réformateurs. Toutes les écoles d'accord avec Descartes. Locke. Condillac. . . . . . 133

## CHAPITRE XIX.

**VALEUR DU PRINCIPE. ANALYSE DE CE PRINCIPE.** — Sens vrais de la proposition : je pense. Examen de cette proposition sous le rapport logique. A quelles conditions elle est possible. Formation de l'idée du *moi*. Rapports de l'existence avec la pensée. Solution de trois questions. . . . . 141

## CHAPITRE XX.

**SENS VÉRITABLE DE DESCARTES. DU PRINCIPE DE CONTRADICTION. OPINION DE KANT.** — Formule du principe de contradiction. Opinion du philosophe allemand. Jugements analytiques et synthétiques. Cette distinction est ancienne. Kant modifie la for-

mule. Cette distinction est sans objet. Vices de la formule de Kant. Applications. Rectifications. . . . . . . . 151

CHAPITRE XXI.

**SI LE PRINCIPE DE CONTRADICTION MÉRITE LE TITRE DE PRINCIPE FONDAMENTAL, ET DANS QUEL SENS.** — Six propositions sur cette matière. . . . . . . . . . . . 165

CHAPITRE XXII.

**DE L'ÉVIDENCE COMME PRINCIPE.**—La formule nommée formule des cartésiens. Comment elle se transforme. Parallèle avec la formule de Kant. Le principe de l'évidence n'est pas évident. Anomalie. Explication. . . . . . . . . . . . . . 173

CHAPITRE XXIII.

**CRITERIUM DE LA CONSCIENCE.** — Objet de ce criterium. Conscience directe et conscience réflexe. Caractère et différences. Observations sur la force intellectuelle dans ces deux sens. Rapport du criterium de la conscience avec les autres criterium. Cinq propositions qui résument la doctrine sur le criterium de la conscience. . . . . . . . . . . . . . . . . 179

CHAPITRE XXIV.

**CRITERIUM DE L'ÉVIDENCE.** — Caractères de ce criterium. Évidence immédiate, nécessaire et universelle. Pourquoi. Valeur objective de l'évidence. Question importante. . . . . 187

CHAPITRE XXV.

**VALEUR OBJECTIVE DES IDÉES.** — État de la question. Doctrine de Descartes. Si l'on peut prouver la vérité de l'évidence. Un argument en faveur de cette opinion, tiré de la nécessité. Fichte. Nier l'objectivité des idées, c'est détruire l'unité de conscience. Couséquences absurdes. . . . . . . . . 193

CHAPITRE XXVI.

**SI TOUTES NOS CONNAISSANCES SE RÉDUISENT A LA PER-**

CEPTION DE L'IDENTITÉ. — Observations préliminaires. Ce que l'on affirme et ce que l'on nie dans tout jugement. Ce que l'on entend par le mot égalité dans les jugements mathématiques. . . . . . . . . . . . . . . . . 204

## CHAPITRE XXVII.

SUITE. — La formule A est A. Comment elle s'applique aux mathématiques. Transformation d'une équation. Réflexions. Caractères de notre intelligence. Une nécessité et une faculté. Dugald Stewart. Réponse à une objection de cet auteur. 210

## CHAPITRE XXVIII.

SUITE. — Application de la doctrine de l'identité au syllogisme. Une observation de l'enthymème. Objet et utilité des moyens dialectiques. Extension de la question par des exemples géométriques et algébriques. . . . . . . . . . . 217

## CHAPITRE XXIX.

S'IL EXISTE DE VÉRITABLES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES A PRIORI DANS LE SENS DE KANT. —Doctrine du philosophe allemand. Exagération de ses prétentions. Son erreur sur les jugements mathématiques. La synthèse selon Kant. Ce qu'est l'inconnue qu'il cherche. Résumé de la doctrine sur les jugements analytiques et synthétiques. . . . . . . . . . . 223

## CHAPITRE XXX.

CRITERIUM DE VICO. — Le système de Vico. Application de ce système à la théologie. Examen. Objections sur le point de vue théologique et philosophique. Doctrine de saint Thomas. Le criterium de Vico et le scepticisme. . . . . . . . . 238

## CHAPITRE XXXI.

SUITE. — Le criterium de Vico dans l'ordre des vérités idéales. Argument en sa faveur. Objections. Jugement sur le système du philosophe napolitain. Jusqu'à quel point on peut l'admettre. Mérite de ce système ; ses inconvénients. Dugald Stewart, d'accord avec Vico. Les scolastiques. . . . . . . . . 252

CHAPITRE XXXII.

**CRITERIUM DU SENS COMMUN.** — Ce que signifie le mot *sens commun*. Applications. En quoi consiste le sens commun. Revue des divers criterium. Quatre caractères d'infaillibilité. Exemple. . . . . . . . . . . . . . . . . . . 259

CHAPITRE XXXIII.

**ERREUR DE LAMENNAIS SUR LE CONSENTEMENT COMMUN.** — Système de Lamennais. Il confond les mots *sensus* et *consensus*. Son criterium ne peut être un criterium unique. Démonstration. Revue. Origine de l'erreur de Lamennais. Solution d'une difficulté. Paradoxe de l'écrivain breton sur les mathématiques. Une observation. . . . . . . . . . . . . . . 271

CHAPITRE XXXIV.

**RÉSUMÉ ET CONCLUSION.** — Exposition rapide des doctrines contenues dans ce volume. Leur enchaînement. Les divers criterium se lient l'un à l'autre. Une loi de notre esprit. Inconvénients d'une philosophie exclusive. La philosophie exclusive. La philosophie est possible entre le scepticisme et l'absurde. Méthode philosophique sous forme d'allégorie. . . . 278

---

LIVRE DEUXIÈME.

DES SENSATIONS.

---

CHAPITRE I.

**DE LA SENSATION EN ELLE-MÊME.** — Qu'est-ce que la sensation. Jugement qui l'accompagne. Échelle des êtres sensibles. La sensibilité et l'intelligence. Perfectibilité de la sensation. Sa limite. Conséquence importante contre une erreur de notre

époque. Ce que l'on entend par le mot sensation. Nature de ce phénomène. Sensibilité des animaux. Noblesse des facultés sensibles. L'idée du *moi* appliquée aux êtres sensitifs. La sensation et la conscience directe. Représentations et affections. . . . . . . . . . . . . . . . . . . 293

## CHAPITRE II.

LA MATIÈRE EST INSENSIBLE. — Il existe des êtres distincts de la matière. Pour prouver que ces êtres ne tombent point sous le sens, nous n'avons pas besoin de connaître leur essence. Démonstration. Ames des bêtes ; leur nature, leur destinée sont-elles anéanties, survivent-elles aux corps qu'elles animent. Conjectures. . . . . . . . . . . . . . . . . 300

## CHAPITRE III.

LE SOMMEIL ET LA VEILLE. — État de la question. Opinion de M. de Lamennais. Sur quoi doit s'appuyer la distinction entre le sommeil et la veille. Deux sortes de faits très différents dans l'ordre purement interne. Caractères. Application. 310

## CHAPITRE IV.

RAPPORT DES SENSATIONS AVEC LE MONDE EXTERNE. UNE HYPOTHÈSE IDÉALISTE. — État de la question. La nature et la philosophie. Deux ordres de phénomènes dans l'ordre purement interne. Leurs différences. Résultat en faveur de l'existence d'un monde externe. . . . . . . . . . . . . . . 315

## CHAPITRE V.

UNE HYPOTHÈSE IDÉALISTE. — Impossibilité d'expliquer les phénomènes du monde interne si le monde externe n'existe pas. Deux conséquences importantes. . . . . . . . . . 323

## CHAPITRE VI.

SI LA CAUSE EXTERNE ET IMMÉDIATE DES SENSATIONS EST UNE CAUSE LIBRE. — Une difficulté contre le témoignage des sens. Solution tirée de la véracité de Dieu. Autre solution fondée sur la nature même des phénomènes. Rapports des objets avec

notre sensibilité. Assujettissement de ces objets à des lois nécessaires. Preuves en faveur de l'existence du monde extérieur. 326

CHAPITRE VII.

ANALYSE DE L'OBJECTIVITÉ DES SENSATIONS. — Les corps. Analyse de l'idée de corps. Rapport des corps avec les sensations. Différence entre l'étendue et les autres qualités sensibles. Nécessité de l'étendue relativement au monde externe. . . . . . . . . . . . . . . . . . . 329

CHAPITRE VIII.

SENSATION DE L'ÉTENDUE. — Plusieurs sens perçoivent l'étendue. Analyse de l'étendue. Multiplicité. Continuité. La coexistence comprise dans l'étendue. . . . . . . . 334

CHAPITRE IX.

OBJECTIVITÉ DE LA SENSATION DE L'ÉTENDUE. — Sensation de l'étendue, seule objectivée. Exemple dans lequel on détruit successivement toutes nos sensations. L'étendue, réceptacle des sensations. L'étendue est objet de perception, non de sensation. Importance des êtres sensitifs dans l'ordre de l'univers. . . . . . . . . . . . . . . . . . . 339

CHAPITRE X.

DE LA VALEUR DU TOUCHER POUR OBJECTIVER LES SENSATIONS. — Il en est qui regardent le tact comme le sens le plus sûr ou même comme le seul qui nous puisse donner la certitude de l'objectivité. Réponse à leurs arguments. Sensation double. Pétition de principe. Illusions du tact. . . . . . . . 347

CHAPITRE XI.

INFÉRIORITÉ DU TACT COMPARÉ AUX AUTRES SENS. — Condillac. Étrange opinion de ce philosophe. Le tact et la vue. Exemples qui prouvent l'infériorité du tact. Le tact et l'ouïe. Applications. . . . . . . . . . . . . . . . . 351

## CHAPITRE XII.

SI LA VUE SEULE POURRAIT NOUS DONNER L'IDÉE D'UNE SURFACE. — Condillac. Réfutation de ce philosophe. Contradiction dans laquelle il est tombé. Preuves en faveur de la vue. L'étendue et la couleur. Aveu de Condillac. Une conséquence. . . . . . . . . . . . . . . . . . 357

## CHAPITRE XIII.

L'AVEUGLE DE CHESELDEN. — Observations à propos des phénomènes que présenta, chez le jeune aveugle de Cheselden, l'opération de la cataracte. Erreurs dans lesquelles on est tombé. Observations contradictoires. Ce que prouvent les phénomènes rapportés. : . . . . . . . . . . . . . 367

## CHAPITRE XIV.

SI LA VUE PEUT NOUS DONNER L'IDÉE D'UN SOLIDE. — Raison concluante appuyée sur l'idée du solide ; autres raisons fondées sur l'expérience. . . . . . . . . . . . .

## CHAPITRE XV.

LA VUE ET LE MOUVEMENT. — On explique comment la vue peut donner l'idée du mouvement. Résumé des doctrines contenues dans les chapitres précédents. . . . . . . . 378

## CHAPITRE XVI.

DE NOUVEAUX SENS SONT-ILS POSSIBLES. — Un passage de Lamennais. Difficultés qu'il soulève. Les corps et les sensations. Possibilité d'un nouvel ordre de sensations. . . 385

## CHAPITRE XVII.

DES SENS AUTRES QUE LES CINQ SENS. — Définition du mot sentir. Différentes sortes d'impressions sensibles. La sensation et le sentiment. Leurs rapports et leurs différences. . 390

## CHAPITRE XVIII.

**SOLUTION DE LA DIFFICULTÉ SOULEVÉE PAR M. DE LAMENNAIS.** — Un nouveau sens n'altérerait point l'ordre de nos idées ; explication. Exemple. Effets de la musique. Conséquence. Résultat définitif. . . . . . . . . . . . 396

**NOTE DU LIVRE PREMIER.** — De la certitude. . . . 401

**NOTE DU LIVRE DEUXIÈME.** — Des sensations. . . . 429

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Paris. — Imp. de G. Gratiot, rue de la Monnaie, 12.

